郭店楚墓竹简思想研究

丁四新 著

東方出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

郭店楚墓竹简思想研究

丁四新 著

ISBN 7-5060-1356-8

ISBN 7-5060-1356-8/B·210 定价：25.00元

郭店楚墓竹简思想研究

丁四新 著

東方出版社

责任编辑：戴联斌
装帧设计：曹　春

图书在版编目(CIP)数据

郭店楚墓竹简思想研究/丁四新著.
-北京：东方出版社，2000.10
ISBN 7-5060-1356-8

Ⅰ.郭…
Ⅱ.丁…
Ⅲ.竹简文-研究-楚国(?~前223)
Ⅳ.K877.54
中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第28010号

郭店楚墓竹简思想研究
GUODIAN CHU MU ZHUJIAN SIXIANG YANJIU

丁四新　著

东方出版社　出版发行
(100706　北京朝阳门内大街166号)

北京建筑工业印刷厂印刷　新华书店经销

2000年10月第1版　2000年10月北京第1次印刷
开本:850毫米×1168毫米 1/32　印张:14.125
字数:284千字　印数:1-5000册

ISBN 7-5060-1356-8/B·210　定价:25.00元

序

丁四新同志的博士学位论文《郭店楚墓竹简思想研究》，以全优成绩顺利获得通过，并得到海内外专家的好评，修订之后由东方出版社出版，实在是一件值得庆贺的事情。据我所知，这是海内外第一部关于郭店楚简的博士论文。诚如李学勤先生、庞朴先生在评审报告中所说，就对郭店楚简之学术内涵作全面系统的研究而言，就研究所涉及的深度与广度而言，当时尚未有出其右者。

1993年10月，湖北荆门郭店楚墓竹简出土。1998年5月，这批战国中晚期以前的儒家与道家佚籍及其释文由国家文物出版社正式出版，是世纪之交我国人文学界和国际汉学界最为振奋人心的重大事件！学术乃天下之公器。这批佚籍的公布，立即引起国际汉学界的高度重视，并且迅速成为海内外人文学界的研究热点、焦点和前沿课题。这是因为老子、孔子及其后学之佚籍的问世，在一定意义上为学术界重新思考先秦学术思想史和楚国文化史提供了契机和新的资料，可以帮助我们解决诸多的学术疑难问题，改变我们的视域，修订某些成见。值得庆幸的是，由于主要是北京学者们的努力，使我国大陆学界在郭简研究中始终占据主导和主流地位，而没有如70年代长沙马王堆汉墓帛书出土后那样，国内学者的研究曾经落在后面。

四新同志的这部学位论文，可以说是在境内外学术界对郭简

研究的热潮中应运而生的产物。这部论文的选题很好，既是鄂省的地方特色，又是国际学术前沿课题；既具有根源性、民族性和地域性，又具有前瞻性、世界性和现代性；可以推进传统哲学的创造转化。这部论文的成功，获益于我国大陆、台湾、香港地区许多学者和北美、欧洲、东亚不少汉学家的诸多研究成果及海内外学界的交流互动。当然，毫无疑问，首先和主要应归功于作者本人冷静、独立地苦学苦研的精神与功夫。作者好学深思、沉潜读书、甘坐冷板凳、心无旁顾的精神、心态和毅力，以及一定的学养、学识、做学问的基本训练及创造能力，在本书中得到充分的展现。我以为，这是一部具有颇多创新见解并恪守学术规范的博士论文，表明作者已具备了一定的学术功力和哲学修养。

作者曾经下苦功夫一部一部地精读先秦主要的经、子之书，打下了坚实宽厚的基础，因而能够对郭店简本《老子》、《太一生水》、《五行》、《性自命出》、《语丛》及其他各篇之思想源流、学派归属、撰著作者、写作年代、哲学意蕴、学术史上的地位等作出相当深入的考订、探究、定位与阐释。他的研究确有发时贤所未发之处。例如，对于《老子》，作者不仅比较了简、帛、通行本，重视简帛本上的墨点、墨钉的作用，而且遍查《庄子》、《文子》竹简本、《韩非子》、《吕氏春秋》等诸子百家引老之说，重新定位老子其人其书及其学说这一学术界聚讼不已的问题，推断战国早期就流传有远较郭店简本三组文字之总和还多的《老子》原本，又推断甲、乙、丙三组简本是三个不同时期产生的不同抄本。作者据郭店《老子》，对原始老子的思想和早期儒道关系作出了细致的讨论。又如，关于从未问世的妙不可言的《太一生水》，李学勤先生与海外汉学家如达慕思大学的 Sarah Allan(艾兰)、海德堡大学的 Rudolf G. Wagner(瓦格纳)、

芝加哥大学的 Donald Harper(夏德安)等都有不少卓见,而四新的看法则与他们不同。他认为此篇之贡献主要在完整的宇宙生成论系统的创造上,推测它可能出于战国中期南方楚道家之手。作者的慧识在于,肯定《太一生水》鲜明地表示出中国人具有太一的形上宇宙观与天地万物的形下宇宙观,且二者是上下贯通、和谐并存的,此篇亦表明中国古代自然科学与自然哲学的深邃、发达。

作者对郭店儒家简的研究,下了特别大的功夫。关于《五行》,自长沙马王堆汉墓帛书出土以降,我国学者庞朴、魏启鹏和东京大学池田知久教授等专家都有不少宏论,且见仁见智。此次《五行》之经在楚故地再次出土,又轰动了学界。荀子所批评的"思孟五行学说"究竟是什么,二千多年以来隐而不彰,然而20世纪后30年的考古发现终于将其显豁于世。作者与时贤不同,选择了讨论简书、帛书《五行》经说到帛书《德圣》思想之变化的维度,认为竹简《五行》之"经"比较突出"圣智"全体的作用,帛书《五行》之"经"与之相近,但"说"的部分却有重大发展,系围绕"心"而展开,并涉及到"性"与"气",开了心性论之先河,为孟子之先导。作者认为,继《五行》之"说",直传《五行》思想统绪的乃是帛书《德圣》篇。此篇之变化,在于比较"圣""智",重圣轻智,强调了天道与德圣之内容。作者考订郭简《五行》颇有可能是世硕之作,解说部分则出于其门人之手。

《性自命出》是迄今我们所见到的最早最完整的先秦心性论的篇章,它的出土实在是我国与世界哲学史上的幸事。我国少壮派学人陈来、杨儒宾、廖名春等等对此都有深论,关于此篇作者的推测也是众说纷纭。本书作者通过缜密地考证,认为《性自命出》的作者不太可能是子游,也没有充分证据坐实为曾子,接近子思的思

想但仍有不少差别，又很难说是公孙尼子，极有可能的是思孟学派中的学者或世硕诸儒。作者认为，《性自命出》是颇为重要的先秦儒家佚籍，是《中庸》的先导，该篇的出土对于先秦心性论的重新肯定和时间上的前推具有重要的意义。

关于《语丛》，作者认为前三篇是当时流行的儒家文献的摘抄，每一篇各有自己的主题，但又可以联成为一体，其重心仍是心性论。《语丛》中关于“天生百物，人为贵”的思想，关于人之喜、怒、悲、乐、虑、欲、智皆源于“性”的思想，颇为深刻。《语丛》前三篇有许多思想能与思孟学派的作品相沟通，而第四篇是有关格言（或重言）的记录或摘抄。作者认为，郭简诸篇论性，从情、欲、理、力、能五条脉络作出了比较系统、全面的阐述，由此可以推测春秋末至战国早中期诸子所持的人性论，极为丰富多样。

作者认为，郭简的心性论中，心性上通天命、天道，外接人伦、人道。作者以末三章的较大篇幅，通论早期儒道思想，尤其是天命与天道、人性与人心、治道与伦理的问题，亦对《穷达以时》、《成之闻之》、《尊德义》、《六德》和《唐虞之道》等加以讨论。作者指出，中国哲学与文化关于人性论本原的思考，大约经过了由帝命观到天命观，由天命论到天道论的转移，但同时这三种观念又保存下来，构成某种程度的张力。天命、天道与人伦、人道的关系，实质就是天人关系。郭简承老子、孔子而来，既有天人相通、相人的思想，又以心性或德性为本位加深了对天人关系的理解，还有天人相分析的思想，后者与前者构成内在的辩证互补关系。作者指出，自殷周以来，中国哲学与文化始终以人和宇宙的生命为其基本的关切点，人性论就是对生命本身的根源性与本质性的思考。作者细致分疏了郭简诸篇论心、性、情、身的关系及其与先秦诸子百家的联系与

区别。作者讨论了道家道治与儒家德治的关系、尊德与明伦的关系、爱亲与尊贤的关系等等。所有这些，都能做到持之有故，言之成理。作者的卓见还有很多，兹不一一罗列。

作者对郭简诸篇作了较为全面系统的哲学解释，其前提一是对世传文献的把握；二是对竹简文字考释、文本复原等成果的吸收。郭店简的研究是一个综合的研究，包括简书的断代、文字的考释、简文的联缀、文本的复原、与世传文献的对勘比较等，是一个复杂的系统工程。这需要文字学、考古学、简牍学、文献学、经学史、子学史、哲学思想史、楚国文化史等诸多学者通力合作才能完成。我与作者十分珍视、尊重各学科学者的工作，尤其是原整理者裘锡圭先生、彭浩先生等的贡献以及李家浩、李零、陈伟、刘信芳、台湾大学周凤五、辅仁大学丁原植、香港中文大学张光裕等先生的工作。作者并不囿于一隅，吸收了各方面学者的优长，又能断以己意。这部论文在一定意义上是多学科交叉的产物。

20世纪我国人文学研究的进步深获考古发现之赐。陈寅恪先生论王静安先生的治学方法和贡献，认为即是“取地下实物与纸上之遗文互相释证”，特别是以殷墟甲骨卜辞资料来证古史。世纪初的学人，获益于殷墟甲骨、敦煌卷子、汉晋木简等等，王静安先生认为这些瑰宝的出土，其意义超过了孔壁中书和汲冢竹书。他提出了著名的“二重证据法”，纸上学问有赖于地下之新材料。近年来饶宗颐先生提出“三重证据法”，即把考古发现的材料又分为两部分，一种是有文字的，一种是没有文字的，以之与世传文献相互参证。有文字的简帛携带了更大的信息量。20世纪出土的简帛真是令人叹为观止！仅就与思想文化史相关的简帛而论，至少就有50年代信阳长台关楚简、武威汉简，60年代望山楚简，70年代

临沂银雀山的汉简、定县汉简、长沙马王堆汉墓帛书与竹简、云梦睡虎地秦简、阜阳双古堆汉简，80年代江陵张家山的汉简和荆门包山的楚简，90年代荆门郭店楚简及上海博物馆购藏的流失到香港文物市场上的一大批据云是江陵一带的楚简。以上简帛中的文字资料涉及科学史（医学史、天文史）、哲学史、法律史、民俗史、宗教史等等，就哲学史而论，涉及到经部和子部的方方面面。这些宝藏，极大地丰富了世传文献，补充、修正了我们对于古代学术的一些看法。

宋代以来，特别是清世和近世以来，疑古辨伪的工作对于古代学术史的研究具有补益，但"疑古过勇"与"信古过笃"一样不符合历史的真实。今天，我们到了可以超越于"疑古"和"信古"的时代、即冯友兰先生所说的可以平心静气地"释古"的时代。过去我们做哲学史研究，受疑古思潮的影响，把先秦的许多思想史料都压到汉代之后使用，现在看来这确实有不少弊病。产生于轴心时代的礼乐文明和六经诸子的传统，源远流长，而且确乎是中华文明对世界文明的最大贡献，至今仍有其现代意义和价值。可以预期，21世纪前半期，我国学术界借助于考古发现可以对礼乐文明、六经诸子的系统研究作出前所未有的突破。我们民族宝贵的思想资源，可以转化为陶养现代心灵的源头活水。

四新同学刚满三十岁。比起生长在学问与思想饥荒年代的我们这一代人，他实在是太幸福了。他出身于农家，生活简朴，刻苦攻读，是一颗很好的读书种子。在我们这个和谐的学术群体和良好的学术氛围中，他与我一样，不断得到我的老师萧萐父先生、李德永先生、唐明邦先生等前辈师长们的教诲和我的学长萧汉明教授等师友的扶掖。我个人在学术界尚属小字辈，学问根底很浅，学

力不逮，自 1993 年忝为所谓“博士生指导教师”以来，甚为惶恐，如履薄冰。好在我的背后有我们这个学科群体的师友们作为后盾，且不断得到本系本校的师友们，全国哲学史界的师友们，全国人文学界的师友们的批评与指点，甚至得到境外学者的启迪与帮助，因而可以勉力为之。我常常对四新等同学们说，我们这一代人只是过渡环节，希望他们踩在我们的肩膀上，摘取学术研究的桂冠。

四新于 1996 年初秋进入博士生阶段的研习时，我在培养方案上就请他进一步加强先秦文献特别是经学的钻研和西方解释学的训练，后来确定让他研究《尚书》。我很早就关注郭店楚简的整理，1995 年秋天还陪杜维明教授实地考察了荆门博物馆。1998 年上半年我在哈佛大学做高访与研究，曾与杜维明教授协商，计划在我校与哈佛燕京学社等单位合办一次大型的全面的郭店楚简国际学术研讨会。7 月回国后，我就把郭简的有关资料送给四新看，建议他考虑是否变更论文选题，改做郭简研究。他经过认真思考，欣然同意。此后，他经过了异常艰苦的独立研读和写作过程。他搜集了很多资料，我也随时给他提供境内外最新研究成果，又请萧萐父老师和历史系徐少华、陈伟、罗运环等专家予以帮助和指点，他们也慷慨提供了建议与资料。四新终于于 1999 年 3—4 月间拿出了论文初稿，经过我的审阅，提出诸多修改意见和建议，并经过他的修改后提交给答辩会。5 月中下旬之交，他通过了答辩。评审专家和答辩委员会专家李学勤、庞朴、萧萐父、刘纲纪、牟钟鉴、熊铁基、周桂钿、萧汉明、陈伟等教授都对他的论文给予了很高的评价，又提出了中肯的批评意见。他的论文在答辩前还寄送陈来教授等指正。7 月我在台湾“中央研究院”和政治大学出席会议并做研究，回来后又给他带回一些资料。之后，四新同志集中精力对论文

作了两次大的修改。第一次是10月中旬在我校举行的规模空前的“郭店楚简国际学术研讨会”之前。我们资助他把修订好的论文重新印制了100册提交给大会。他给大会还提交了另两篇论文和我委托他做的、相当详备的海内外关于郭简研究的论著目录。由于任继愈、饶宗颐、李学勤、裘锡圭等海内外著名专家学者躬逢盛会，由于讨论的问题特别专门、具体、细致，与会学者都感到收获颇大。这次成功的大会也给四新提供了与海内外不同学科的老中青学者切磋郭简的机会和展示自己科研成果的舞台。在会上，杜维明、庞朴、李学勤等专家再次肯定了他的研究，并提出了宝贵的意见和建议。会后，他借鉴会议成果和我们在会后获得的新资料第二次修订论文，并把此前已写成初稿的本书后三章的内容纳入进来。作者经过严肃的删修和统稿，反复斟酌、推敲自己的学术考订和若干结论，核对引文资料，润色文字，终于形成了今天与读者见面的这部著作。

我有幸作为本书的第一位读者，郑重地向学界推荐这位年轻人相当扎实厚重、充满独到见解的学术成果。当然，郭店简的研究仍在发展之中，从文本复原到文字考释到哲学诠释，将会不断涌出新的研究成果，尚需作者关注并予以充分重视，丰富和提升自己。在今天浮躁的世风面前，有这么一位珞珈山下的年轻人，矢志向学，孜孜不倦献身国学，且有掘井及泉的功夫，令我非常感动。作为朋友，衷心希望我们以前辈程千帆先生提出的八字箴言“勤奋、谦虚、敬业、乐群”共勉，放开胸量，尽心公益，关爱他人，虚己容物，积极参与国际国内的学术活动，到世界哲坛上与国际学者对话，勇攀中国哲学研究的高峰。我们这个学科点的传统是：“中西对比，古今贯通；学思并进，史论结合；德业双修，言行相掩；做人与做学

问一致，文风与人风淳朴；统合考据、辞章、义理，统合思想与历史的双重进路。”相信他能把这一传统发扬光大，是所望焉。

是为序。

郭齐勇

己卯年冬月，西历 2000 年 1 月于武昌珞珈山

引 言

有宋以来，疑古思潮渐开，但直到二十世纪上半叶的“古史辨时代”，疑古思潮凭借多种“时代精神”因素综合作用的辅助，而达到了其高峰阶段，经、史、子等古籍，甚至中国文化的内在精神，都被历史的风潮卷入怀疑、否定之中。

然而随着考古材料的日积丰富，以及自觉的学人不断的建设性努力和对疑古思潮全面而深刻的反思，在学术和思想上已呈现出摆脱否定传统而进入“一阳来复”、“柳暗花明”的时代新气象。二十世纪最后二三十年，有关先秦古籍的重要发现，有山东临沂银雀山汉简，河北定县八角廊汉简，安徽阜阳双古堆汉简，长沙马王堆汉墓帛书，以及湖北地区发现的诸种楚简、秦简和汉简，对于人们走出疑古思潮的阴影，对于先秦学术思想史的还原，对于中国文化内在精神与价值的重新肯定，对于唤醒国人的文化良知和精神自觉，都具有极大的历史作用。尤其是近期发现和刊布了释文的郭店楚墓竹简，以及流散于港埠而被上海博物馆购回、即将公布释文的另一批楚简，将在很大程度上改变由疑古派构筑起来的古史、古籍观。

郭店楚墓竹简于1993年10月出土于湖北省荆门市郭店1号楚墓。据荆门市博物馆在《文物》1997年第7期上提供的正式发

掘报告，从墓葬形制和器物特征判断，该墓具有战国中期偏晚的特点，其墓葬年代当在公元前4世纪中期至前3世纪初。李学勤、裘锡圭、李伯谦和彭浩等先生更认为郭店1号墓的下葬时间不晚于公元前300年，至于墓中竹简典籍的书写时间，还当更为早一些。该墓出土一件耳杯，底部刻有“东宫之币”的铭文，无论识读为“东宫之师”或是“东宫之杯”，诚如李零所说，还是难以据此真切地判断出墓主的身份的。但是根据墓葬竹书的性质与数量，却可以说墓主生前是一位儒道兼习的学者，且全部墓葬竹书很可能只是其生前藏书的一部分。

郭店1号楚墓所出竹简典籍，主要是儒家和道家的著作，根据整理者的编联划分，共计16篇种。其中道家的著作有两种，包括《老子》三组和《太一生水》；儒家的著作分别是《缁衣》、《鲁穆公问子思》、《穷达以时》、《五行》、《唐虞之道》、《忠信之道》、《成之闻之》、《尊德义》、《性自命出》、《六德》、《语丛》，共计14篇。儒家与道家是比较粗线条的学派划分概念，至于每篇更细致的学派归属如何，学者多持不同意见，这也是拙作所要讨论的问题之一。学派的归属，往往与每篇简书的作者，及其原始制作时间密切相关。每篇简书是何时产生的？出于何人之手？又可能出于《汉书·艺文志》中何种先秦古籍？这些都是本书所关心的问题。除此之外，郭店楚简的思想内涵是什么？以及如何诠释其深刻的思想内涵，和如何进行思想史的定位？则更是本书着重要做的工作。

面对以上诸种问题，我们不应仅仅满足于浅尝辄止的读后印象，或者浑阔粗放的猜测勾勒，而应该更真切、更深人地走近文本，力图在缜密细致的研究和诠释中，再现文本丰富而深刻的思想内涵，显发文本的精神灵光，以及准确地刻画出文本的历史面貌，包

括文本在思想、文化的历史进程中的定位，文本的制作与传抄时间，和文本可能的作者的考证等问题。在郭店楚简早于其墓葬年代的前提下，我以为弄清简书各篇的思想内涵和精神价值，乃是当前研究中的首要任务之一，这对于战国初中期，中国先秦学术思想的流变，以及中国文化从孔老到孟庄的心路历程的具体刻画、勾勒，具有巨大的意义。

本书正是在《郭店楚墓竹简》一书刊行后带来的研究热潮中，在导师郭齐勇教授的指导下拟题、立意，并经过一年半的阅读、研究、写作和反复修改后完成的。本书前五章涉及了《郭店楚墓竹简》中最为重要的几篇简书，道家两种都列入研究范围，儒家则就涉及心性论方面的篇目着重进行了研究。《老子》的重要性自不必说，《太一生水》的发现亦有十分重要的意义，对于先秦宇宙论学说有了突出、系统的补充。儒家诸篇，主要就《五行》、《性自命出》、《语丛》三者着重进行了研究，凸出了先秦心性论的内容，确立心性论为中国文化突破上古宗教礼乐文化后建立的支柱性哲学文化形态，其具体时间约产生于孔老前后，近乎弥漫于整个战国时期，包括儒家和道家。《孟》、《庄》的哲学对心性（或性命）有深刻的认识，而郭店楚墓发现的《性自命出》等篇则是战国早中期的心性论专文，其学派性质当出自儒家，其思想价值与意义不容低估。本书的最后三章，乃通论郭店简书的儒道思想，力图从中国哲学与文化所固有的内在线索，对简书的天命与天道、人性与人心、治道与伦理思想进行了深入的研究和掘发，对前五章未曾特别论述的《穷达以时》、《成之闻之》、《尊德义》、《六德》和《唐虞之道》等简书亦有着重论述。除此之外，在确立儒道简书的制作时间与作者的问题上，本书力图从坚实、丰富的历史文献出发来作出推论，以期得出信实、

可靠的结论。希望本书的论述,有补于学界对郭店楚简的深入研究,和对其思想内涵的深入理解。

有人指出,郭店楚简一出,中国先秦思想史和学术史,将在很大意义上被改写。此话确乎有不可推翻之处。不但如此,郭店楚简对于当今与未来中国的学术观和文化观,甚至其思想情趣与时代精神的流向,都将有较大的影响。饶宗颐先生认为楚简的出土与公布,将有助于中国文化在二十一世纪的复兴和发展。海内外学人,亦以此是盼。

目　　录

序 …………………………………………………………… 郭齐勇（1）

引言 ………………………………………………………………（1）
第一章　简本《老子》考及其与帛书本、通行本的比较………（1）
　第一节　由竹简形制看郭店楚简《老子》………………（1）
　第二节　简本《老子》的抄写时间及分组原因…………（5）
　第三节　由世传文献考论简本《老子》其书
　　　　　及其作者 ………………………………………（11）
　第四节　简、帛、通行本《老子》的文本关系及
　　　　　思想区别 ………………………………………（40）
第二章　《太一生水》考论 …………………………………（85）
　第一节　略论《太一生水》的制作时代及其
　　　　　宇宙生成论思想 ………………………………（86）
　第二节　《太一生水》重要概念考察 …………………（91）
　第三节　《太一生水》的学派性质衡定及其
　　　　　作者推测 ………………………………………（109）
　第四节　《太一生水》在先秦宇宙论上的历史地位
　　　　　和意义 …………………………………………（118）

第三章　简帛《五行》经说研究 …………………………… (126)
　第一节　简帛《五行》文本比较 ………………………… (126)
　第二节　楚简《五行》的思想 ……………………………… (133)
　第三节　由简帛《五行》经说到《德圣》篇论"《五行》学派"思想的发展 ……………………………… (146)
　第四节　余论：简帛《五行》的制作时代与学派归属 … (160)
第四章　《性自命出》的心性论与学派归属 ………………… (173)
　第一节　《性自命出》的思想脉络 ………………………… (173)
　第二节　《性自命出》与思孟学派的思想比较 …………… (189)
　第三节　《性自命出》与公孙尼子的关系 ……………… (201)
第五章　《语丛》四篇探析 …………………………………… (214)
　第一节　《语丛》前三篇与第四篇的关系 ……………… (214)
　第二节　《语丛》四篇的制作时代与学派性质 ………… (218)
　第三节　天生百物，人为贵 ……………………………… (222)
　第四节　《语丛四》略论 …………………………………… (236)
第六章　郭店楚简儒道思想通论(Ⅰ)：天命与天道 ……… (242)
　第一节　郭店道家简书的天道观 ………………………… (242)
　第二节　郭店儒家简书的天命、天道观 ………………… (248)
　第三节　简书的天人之辩 ………………………………… (255)
第七章　郭店楚简儒道思想通论(Ⅱ)：人性与人心 ……… (268)
　第一节　简书的人性论 …………………………………… (268)
　第二节　简书的人心论 …………………………………… (287)
　第三节　简书的心性修养论 ……………………………… (308)
第八章　郭店楚简儒道思想通论(Ⅲ)：治道与伦理 ……… (324)
　第一节　简书的道治思想 ………………………………… (324)

第二节　德治的本原与尊德明伦 …………………………（334）
第三节　德治的内涵与伦理统系 …………………………（342）
第四节　爱亲与尊贤的统一 ……………………………（359）
结语 ………………………………………………………（388）

参考文献 …………………………………………………（410）
后记 ………………………………………………………（425）

附录：关于作者博士学位论文的评审报告 ………………（427）
评审报告（一）………………………………………… 李学勤（427）
评审报告（二）………………………………………… 庞　朴（429）
评审报告（三）………………………………………… 萧萐父（431）

第一章

简本《老子》考及其与帛书本、通行本的比较

第一节　由竹简形制看郭店楚简《老子》

荆门郭店一号楚墓在经过盗扰后，于1993年10月出土了包括《老子》在内的730枚有字竹简。根据竹简形制的不同，简本《老子》分别被整理者称为甲、乙、丙三组。甲组共计39枚，竹简两端被削成梯形，简长32.3厘米，编线两道，编线间距为13厘米；乙组共计18枚，竹简两端平齐，简长30.6厘米，编线两道，编线间距为13厘米；丙组共计14枚，竹简两端平齐，简长26.5厘米，编线两道，编线间距为10.8厘米。①这些情况表明三组竹简确确实实是互相区别开来的，从竹简形制上说不可谓之同书。但由此是否可以推出甲、乙、丙三组在内容上不可以拼合，构成一部相互关联的《老子》书呢？在此设问中包含着的是一个至关重要的判断，似不宜草草匆匆，作出石破天惊的推论。

根据竹简形制可以判断，《老子》简内其初与《太一生水》编连在一起，似毫无疑问；但其所以被甄别出来，自是整理者参照了世

传本或帛书本《老子》的文献系统。因此这里必然会产生如此的问题：简内《老子》是否原属《老子》文本，或是否与《太一生水》在文意上同书呢？由此还产生出《老子》原本的最初状况，以及帛本、今传本《老子》的来源及形成过程，并延及《老子》一书的作者等问题。这是一些非同小可的论断或推论，学者不得不小心从事研究。丙组，无论是竹简形制、长度，还是编线状况，皆与另一出土简书《太一生水》相同，它们的编线间距皆为10.8厘米，因此二者无疑可设想为原是编连在一起的，可以在同册的意义上称之为“同书”。但由此是否可以在现代语义上，尤其是在“专论”而非“文集”的意义上，称之为“同书”呢？这一点需要具体考察。《太一生水》篇的结构与语意较完整，全篇以“太一”为宇宙生成的总根，深刻而有系统地论述了一种宇宙生成观或图式，并就战国中期的宇宙空间结构作出了描绘和解释。其中只有第9简略显孤悬，似有与上下文难以联络之感，但与该篇第12至14简在语意上仍可以贯通。又，第8、9简下半截皆有残断，亦不足以断定第9简不属于此篇的可能。因此，简单说来，《太一生水》无论就篇章结构，还是文气文意来说，都表明它是一篇相当完整而独立的文章，似不可与《老子》简内搅混。

丙组《老子》被甄别出来，是否合理？这还可以从其他几个方面予以回答。一者，见于简书的丙组《老子》与今传本在文献上皆有对应，其中一段见于帛书《德》篇，另四段均见于《道》篇。② 可以说自秦汉以来所传之《老子》即已把简丙各段内容有机地嵌入于其中了。而这样的一种做法，又不独为秦汉或其后之人所为，权衡论之，秦汉人所传的《老子》，亦当渊源有自。《鹖冠子·备知篇》，《文子·上仁篇》、《符言篇》、《道德篇》、《道原篇》、《微明篇》，《韩非子·

难三篇》、《喻老篇》皆有同于郭店《老子》丙组的引《老》文。需要加以说明的是，在反复研读《解老篇》、《喻老篇》的作文体例后，正可以推知《韩非子》引《老》所据之文本很可能是一个完整的本子，以至于韩非子一再地称其为"书"，如《解老篇》释"治人事天莫如啬"句云："书之所谓治人者，适动静之节，省思虑之费也。"释"行于大道"云："书之所谓大道也者，端道也。"释"深其根，固其柢，长生久视之道"云："根者，书之所谓柢也。"毫无疑问"书"指《老子》一书，从《解老》、《喻老》两篇名亦可以反推出来，且与《史记》所谓"著书上下篇"相表里。所以詹剑峰在其所著《老子其人其书及其道论》中说："准此，从韩非《解老篇》的本文更充分证实了《老子》书存在于韩非之前。"[3] 依作者看来，韩非所据之《老子》抄本可能来自三晋贵族和荀子，而荀子则很可能是在游学稷下时所得。以此论之，则韩非所据的《老子》文本约当在公元前300年左右流传，与郭店简本《老子》正相递接。[4] 今《韩非子·喻老篇》、《难三篇》等已引见于简本《老子》丙组的文句，且已指出乃据一"书"，这说明简本《老子》丙组已被组入其所据的《老子》传本中，成为一个有机的不可分裂的组成部分了。《鹖冠子》、《文子》等书的引文亦可证明这一点。因此在公元前300年左右或稍早，简本《老子》三组虽分抄在不同形制的竹简上，但其时很可能已组合在一起了。这是第二点。第三，见于通行本第64章的一段文字，既见于简书《老子》丙组亦见于甲组，不过文字上略有出入而已。这一复出现象，似很难说明简丙应与简甲、乙分开，而与《太一生水》在内容、结构上同书；反倒容易说明古时同册未必同书的现象理应存在。总之，本人不愿轻易苟同把简本《老子》丙组与甲、乙两组分别开来，从一个完整的《老子》文本中游离、孤立出来，而与《太一生水》拼合为一书的看法；更

不同意由此轻易得出《老子》在战国中期偏晚之时，还是分散、无定形、不完全的抄本的推断，以及由此否定老聃对《老子》一书的著作权的论点。

竹书《老子》很可能原亦属《老子》书的构成部分，尤其是在战国中期应该已被组入《老子》书中了。现在要追问的是，为什么丙组与甲组中都具有一段基本相同的文字呢？如果甲、乙、丙三组原本是同一部书，编者在同一部书中会容忍一段文字的复出么？如果我们坚持认为它们共书，那么二者只能被认为是摘抄了；或者是分头流行，则足以否定共书的看法。这两种观点到底哪一个正确呢？一时似乎难以抉择。由此还连带着另一问题：为什么郭店楚墓出土的竹简《老子》要分成甲、乙、丙三组？除了根据竹简形制这样一些考古学上的"硬件"来分类外，还有没有更深沉的原因？首先需要强调说明的是，根据竹简的形制把《老子》区分为甲、乙、丙三组，这是竹简整理者依据书写材料的特点划定的，这只有可能性或暗示性，而不具备绝对性和自明性，并不直接而有力地表明现在所区分的《老子》甲、乙、丙三组即是在当时《老子》原本已被区分为三组；抄书的竹简形制不同，并不就真实地意味着竹简所附载的文献内容在当时即已离析分解为三书。而因此也必须允许对简本《老子》文本的区别现状作出多维的猜测，甚至指向一种否定性的论断：郭店楚简《老子》原本无所谓甲、乙、丙三组之分，丙组与《太一生水》亦无内容或篇章结构上的关联。其次尽管我们根据或不根据竹简形制，对简本《老子》区分为甲、乙、丙三组的构成原因必须作出探讨，但不论哪一种解释都局限在自身的前提或假设中，甚至要像有些学者所说的那样作出慎重的声明："楚简中有三篇形制不等的《老子》，内容分别见于今本，但总和不及今本五分之二。且

前尚无力断定原始《老子》是否这样；也猜不出为什么竟会抄成三篇，抑或只是出于偶然。要回答这些问题，有待于进一步研究；如果有意外发现，肯定成为学术界的头号新闻。"② 意外的发现需要耐心等待，然而在等待之前学人亦有责任作出自圆其说的解释。

第二节　简本《老子》的抄写时间及分组原因

竹简《老子》甲、乙、丙三组虽然在内容上根据帛书本或通行本可以判定为属同一部《老子》书的统系，但在竹简的形制上应该分属为三书。两种意义上的同书或分书应该分析开来看待。实际上竹简形制上的不同，应该暗示着更多的内涵：《老子》一书的原生形态原本是否分散流行，其后才有一部集结成五千言的《老子》书？甲、乙、丙三组的文本来源是否有所不同？文本的主题或内容是否有所区别、侧重？对于第一个和第三个问题，不是此节所要着重讨论的，对于第二个问题我们将侧重于从文本历时性差异的角度论述甲、乙、丙三组的文本来源及其分组原因。

简本《老子》的分组根据整理者提供的信息，仅仅是依据甲、乙、丙三组的竹简形制的不同，而把它们分成三组的。现在我们必须追问这三组简文的不同是不是仅仅体现在竹简形制的不同上？或者说抛开竹简形制不谈，是不是三组简文各有什么特征而把它们彼此区别开来？不必说，这三组简文的书法水准不一样。丙组的书法艺术性最强，用笔持重，笔法含敛，笔迹雅致，字体秀丽。甲、乙两组皆次之，而甲比乙更下之，运笔较随意、松怠，已显粗糙，

谈不上艺术的用心。这说明甲、乙、丙三组是由书法水平不同的三个抄手抄写的。但这并不能说明多少问题,因为同一种文本可以被不同抄写水平的人在同一时间里抄录下来。竹简形制与书法水平的不同,都是外在于文本的分辨标准;对于文本实际的内容,还必须根据内在的因素而加以判断与区分。

这样我们必须真切地走向文本,从其自身探明甲、乙、丙三组分组抄写的原因。根据我个人的研究心得,认为从甲、乙、丙三组简文语言的变化上可以把甲、乙、丙三者甄别为三组,进而可以分别出三者在抄写时间上的差异。所谓甲、乙、丙三者依附的竹简形制的不同,乃是由于历时性的原因造成的,是一个自然发生的过程。

甲组和乙组有一些类同而微异的句子,已有人指出来了。[6]甲组第 27 简云:"闵(闭)其逸(兑),赛(塞)其门。"乙组第 13 简云:"閟(闭)其门,赛(塞)其逸(兑)。"根据帛书《老子》校勘之,简甲作"閔"字,其词语搭配与简乙有异,作"闭兑"、"塞门"。而简乙与简甲有异文,很可能是因为二者所依据的底本不同,证之于帛书《老子》甲、乙本可知。[7]帛甲沿袭简甲不改,帛乙则从简乙,是两种抄本流传很久,仍相区别。由此看来,郭店简本《老子》甲、乙组,很可能是两种不同的本子,且它们的渊源各异。另外,简本《老子》甲组的错字较多,这可能只反映了抄手水平的低拙;但甲组的假借字、古字、怪字特多,则深刻地反映了文本甲可能是更古更原始的传抄本,与乙组比较起来,时间当在前。

甲组与丙组,亦可以把它们的时间性区别开来。在同于通行本的第 64 章下半段,简甲、简丙皆有一处语意大同小异的文字,但暗含着丰富的内在信息。[8]比较这两段文字,我以为它们肯定是源

自两种相异的文本，而不是一种文本的两个抄本。最明显的证明之处是甲组有“临事之纪”句，丙组无；而丙组有“人之败也，亘于其叡成也败之”句，甲组无，帛书、通行本则有与此大体相同的句子。又如，甲组作“执之者远之”，丙组作“执之者遊之”；甲组作“季不学”，丙组作“学不学”；甲组作“是故圣人能尃万勿之自肰，而弗能为”，丙组作“是以能補坊勿之自肰，而弗敢为”。文本相异之处实多，足证甲、丙两组是不同的抄本。再从用字用词上看，虽然互有借字，但从总体上看，甲组用字更古更原始，丙组用字更现代，与帛书相近。在文本句式与结构上，甲组比较古朴简练，丙组则较轻缓舒展。如甲组云“是以圣人亡为古亡败，亡执古亡遊”，丙组云“圣人无为，古无败也；无执，古□□□”。又如甲组云“临事之纪，誓冬女忖，此亡败事矣”，丙组云“新终若訂，则无败事喜。人之败也，亘于其叡成也败之。”丙组所引两句皆多虚词“也”字，以缓和语气及断句。而这正是帛书《老子》的重要特点之一。由此似可推断丙组与帛书《老子》抄作的时代较接近。① 甲、丙两组简书相较，衡之以简丙到帛甲的时间距离，则甲组至少是公元前4世纪上半叶流行的，而其抄写时间上推到公元前400年前后是颇为可能的。这里需要指出的是，郭店简本《老子》甲、乙、丙三组皆不是原始抄本，这从它们存在着大量的脱文、衍文等现象可推断出来，真正的原始本应该向公元前5世纪去寻找。

再从简书《老子》甲、乙、丙三组使用假借字、古今字的具体不同，我们来深入地剖析文本的区别，并推论时间上的差异性。比如表明甲、乙抄本区别开来的有绝字，甲作㡭，乙作𢇍；有形字，甲作型，乙作坓；有费字，甲作𧶠，乙作宇，等。表明甲与丙抄本区别开来的有支字，甲借作辩，丙借作偏；有慈字，文本甲借子为慈，借慈

为滋，丙则借孳为兹；有功字，甲借攻字代之，丙借社字代之，等。表明乙与丙抄本区别开来的有畏字，乙作禔，丙作愄；有圣字，乙借作声，丙借作听；有闻字，乙作昏，丙作翻，等。最明显莫过的例子是美字，甲作散或敚，乙作光，丙作媺或敳(讹字)。一个“美”字实把抄本甲、乙、丙区别开来。但这些情况是不是主要反映了抄手水平的不同呢？抄手水平的不同当只反映在诸如讹字、衍文、脱文上[10]，而并不反映在假字、古今字的时代差异，以及抄手用字的习惯上。甲、乙、丙三组异文现象特多，实与语言的历时性变化及个体用字的主观性特征相关。前者当是一个主要的因素，因为语言(包括文字)总是要在个体之间传达的，并在个体间与群际的沟通中体现出语言的社会性，语言与文字根本不可能脱离沟通作用与社会性的制约，所以甲、乙、丙三组简文的同读异文现象当是时代作用并制约的结果，从甲到乙，从乙到丙体现了一个历时性变化的过程。总之，我以为是可以从假字异文的不同，把甲、乙、丙区别为三个时期三种不同的抄本的。

甲、乙、丙三组是三种不同时间单位的抄本，但具体说来谁先谁后呢？绝，甲作㡭，乙作𢇍；静，甲作束或青，乙作清；道，甲作衍，乙、丙作本字；若或如，甲有作奴的，乙则作本字；盈，甲作呈或浧，乙与《太一生水》只作浧；治，甲作紿或之，乙作絧；闭，甲作闭，乙作閟。慈，甲作子，丙作孳；过，甲作化或𨒥，丙与《太一生水》作悠或逃；终，甲作冬，丙作本字；辅，甲作尃，丙与《太一生水》作補；字，甲作绊，《太一生水》作志。通过甲组与乙、丙两组的借字比较，可以看出，甲组用字一般比较原始、粗拙，乙、丙两组则多添形旁，与本字相近。所以乙、丙两组的借字必然时间在后，甲组必然在前。甲既比乙、丙都早，那么乙与丙谁先谁后呢？我们仍举例证明之。

馀，乙作舍，《太一生水》作余；美，乙作𡵂，丙作媺或敚；闻，乙作昏，丙作䎽；缺，乙作夬，《太一生水》作块；燥，乙作喿，《太一生水》作澡。《太一生水》与《老子》简丙出于同一抄手，具有同等的证明效力。乙、丙两组比较，丙多添形旁或字形上更近本字，而乙组较古拙，因此只可能乙组比丙组抄写时间早。

综上所述，我认为，简本《老子》甲、乙、丙是在三个不同的时期产生的三种不同抄本，具体说来简甲比简乙，简乙比简丙早，这可以从语言的变迁、或是文本的比较上加以证实。虽然它们是三种不同的抄本，但不排斥后出者对前出者的因袭或偶然的扰乱现象。我不同意把甲、乙、丙三组简文作为《老子》的一种抄本来处理的观点，因为如此处理，则将无论从内人估世，或就文本的内在关联来看，不可避免地将产生大量无法克服的矛盾，例如竹简形制的不同、书法的相异，甲、丙两组同有一段语意基本相同的文字，甲、乙、丙三组语言变化上的历时性现象，以及作为一个儒道兼通的学者，墓主生前有没有必要把仅2046字[11]的《老子》文分解成三部分，抄写在三种不同形制的竹简上，其中丙组还与《太一生水》抄作一书，而作为死后的陪葬品？所以必须把甲、乙、丙看作三个时期里的三种抄本，且很可能带有某种程度的“珍本”的性质，所以死者才如此地看重它们，也才可以理解甲、乙、丙三种抄本为什么会有如此众多的相异之处。深玩甲、乙、丙三组语言上的变化，似可认为简本《老子》甲组抄写的时间当在公元前400年左右，甚至更前。

前面，我们已经说过竹简《老子》甲、乙、丙三者分组抄写的不同，乃是由于历时性的原因造成的，是一个自然发生的过程，因而当然不主张以主题的不同作为竹简《老子》分组的历史实际原因了。[12]因为按主题的不同而把《老子》分抄成甲、乙、丙三组，已经意

味着分组抄作的活动必定是一种有意识、有选择的录抄行为,已假定了有一个构成类似于整部或约略相当于现存全部竹简《老子》总和的《老子》材料库首先存在着,然后才是根据主题的不同被录选、抄写、分编成至少三组《老子》简文的。其次这种假设又抹杀了三组《老子》简文所反映出来的语言学上的差异,尤其是抹杀了三组简文在语言特征上的历时性变化的差异。再次从反思按主题分组是否合理的角度看,按主题来对简文《老子》进行内容概括的实践后果并不能令人满意,不同的学者所概括的标准及概括出的结果并不一致,甚至在甲组、乙组或丙组中竟出现了多主题的概括后果,因此如果彻底贯彻按主题分组的原则的话,那么荆门博物馆现藏的全部《老子》简至少要被分解成四组竹简进行抄写了。但这显然与事实相抵触。有人还干脆以丙组最后几简的文字为"附录",这也是基于从主题的角度探讨竹简《老子》分组原因而导致的恶性后果。在甲、丙两组中皆有一段同于通行本第 64 章的文字,为什么它被抄写在甲组中,又被抄写在丙组中呢?是这段文字具有两个主题么?恐怕未必。因此我再次认为不必以三组简文主题的不同,看作竹简分组的历史原因。但是这并不意味着不主张对竹简《老子》三组分别进行主题的概括,更不反对对它们进行总体的思想概括,这是另一码事情:承认竹简《老子》已被竹简整理者根据其竹简形制的不同而被分属成三组简文,然后在此基础上进行三组简文的主题概括是一回事;而有些学者根据主题的不同对竹简《老子》进行了主题概括,然后依此认为这就是竹简《老子》分组的历史实际原因则是另一回事,这种倒果为因的考证法显然是不能成立的。李学勤先生指出:"郭店甲、乙、丙三组是否系有意编成,尚须斟酌。"[13]这样的一种看法可能有些保守,但在目前的史料现状下

进行审慎的研究和作出小心的推论是必要的。

虽然郭店楚简《老子》甲、乙、丙三组的抄写有时间上的差异，但三者各自所据的底本原是同时代的还是不同时代的？又三者原是共有一个底本而被分别抄录，还是分头流行后再被纂结到一起？这些问题更难于回答，需要更扎实的证据和更深刻的史料洞察能力。

第三节　由世传文献考论简本《老子》其书及其作者

简本《老子》甲、乙、丙三组在竹简形制上不同书，在文本来源上亦难断定其是否同书，但在思想内容上，根据世传文献所论，以及秦汉以来就有五千言的《老子》传本，因而它们理应被判定为一部在内容上互相关联的著作，甚至于有共同的文本来源。然而我们还是要追问，《老子》甲、乙、丙三组的总和在战国中期偏后之时，是不是当时《老子》一书的全部内容呢？此外还有老子与《老子》书的关系问题，亦值得我们进行深入的探讨。实际上这两个问题是紧密联系在一起的，让我们先回顾和讨论后一个问题吧。

简本《老子》既未表明其书名或篇名，更未指名其作者是谁，因此这里对《老子》或简本《老子》作者的追问，就只能而且也必须依赖世传文献的论述，并以此清理有关老子其人其书的问题。大概这一点，也是他人在深入谈论老子或《老子》的文章中不可避免的，因而也是一个大概不会引起非议的论述前提。“老子”一名的具体所指已被人搅乱，谈论老子其人或其书还是从最基本的史料

记载，及对基本史料的准确理解开始为好 老子其人是否乌有，是否实指老聃、姓李名耳者，以及他是否略早于孔子？这些都是应该讨论的问题。《史记·老子列传》说“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也”，又在传末说“李耳，无为自化，清静自正”，一前一后，首尾呼应，反复肯定老子者姓李名耳字聃，其真实性当不容怀疑。在《老子传》中，史迁又指出“孔子适周，将问礼于老子”；在《孔子世家》中，史迁云：“鲁南宫敬叔言鲁君曰：请与孔子适周。鲁君与之一乘车、两马，一竖子俱，适周问礼，盖见老子。云辞去，而老子送之曰：……孔子自周反于鲁，弟子稍益进焉。”《史记·仲尼弟子列传》云：“孔子之所严事：于周则老子，于卫蘧伯玉，于齐晏平仲，于楚老莱子，于郑子产，于鲁孟公绰。数称臧文仲、柳下惠、铜鞮伯华、介山子然，孔子皆后之，不并世。”依此三处记载，孔子曾师事老子，的确不容怀疑。然韩愈、崔述、梁启超诸人带着尊儒抑道、尊孔抑老的学派偏见，硬说孔子师事老子几近子虚乌有。[14]本世纪前半叶的疑古派则把这一偏见扩展为对《史记·老子传》整个的怀疑或否定：老子其人被大大置后，与姓李名耳或字聃者分离，老子其人与其书分家，并让《史记·老子传》中附论的老莱子、太史儋与姓李名耳字聃的老子搅合起来，在老莱子、太史儋、老子与《老子》一书四者之间构成多种奇妙的组合[15]，然就是不肯回到《老子传》的正常叙述中，亦不肯细细审听史迁记述之中的微妙之音和赏析其在炉火纯青的叙述技巧中所流露出来的是此非此的判断：

(1)或曰老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。

(2)自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。

不特近人面对史料的纷杂茫然失措，又挟意气之私，容易把姓李名耳字聃的老子与老莱子、太史儋二人混杂，况且即使是在史迁之时或更前，人们已经真假老子莫辨了。但史家的严谨与博学，以及神圣的求真使命感使其对三者作了甄别。第(1)条"或曰"句似隐含着老莱子即老子的误判倾向，但"或曰"句本身包含的具体内容即已把老莱子的身份特征与姓李名耳字聃的老子区别开来："老莱子亦楚人也。"《仲尼弟子列传》更是分辨明晰："于周则老子……于楚老莱子。"虽皆楚人，然老子曾出仕于周，既而莫知其所终，因而本传所真正指谓的老子与老莱子是不容相混的，尽管在历史的长河中，有人可能曾把老莱子亦称作"老子"。"著书十五篇，言道家之用"，则与记述真老子时"于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言"，完全分辨开来。老莱子著书十五篇，老子则著书上下篇，到班固做《汉书·艺文志》时尚未将二者误会。[16]老莱子"言道家之用"，老子则"言道德之意"，一体一用，表里精粗，甚是明白，何可将二人相混？老莱子"与孔子同时"，老子则长于孔子，在年份上亦不当将二者混淆。但人们容易将老莱子混作老子，实乃有多种原因，或者是二人所处时代相同，年岁相接，又被《史记》列入《老子传》中附叙，同为楚人，皆为道家者流，都曾被孔子师事。由于以上诸种因素综合作用的结果，人们易把老莱子误作老子，自是不可避免的。但史迁叙述清楚，辨之凿凿，何可混淆老子与老莱子？

第(2)条容或史记有某些方面的失误[17]，但史迁把太史儋与老

子区别开来的意图是不容掩盖的。要弄清太史儋与老子的关系，我们必须把太史儋这个人搞清楚。《史记·周纪》云："烈王二年，周太史儋见秦献公曰：'始周与秦国合而别，别五百载合，合十七岁而霸王者出焉'。"《史记·秦纪》云："（秦献公）十一年，周太史儋见献公曰：'周始与秦国合而别，别五百岁复合，合七十七岁而霸王者出。'十六年，桃冬花。十八年雨金栎阳。"《史记·封禅书》云："其后百余年，秦灵公作吴阳上畤祭黄帝，作下畤祭炎帝。后四十八年周太史儋见秦献公曰：'秦始与周合，合而离五百年岁，当复合，合十七年而霸王出焉。'栎阳雨金，秦献公自以为得金瑞，故作畦畤栎阳而祀白帝。其后二十岁而秦灭周。"《史记·周纪》云周太史儋见秦献公在周烈王二年，即秦献公十一年，公元前374年。《秦纪》所记年代同于《周纪》，然儋所说之内容"十七岁"作"合七十七岁"，其中必有一误，不当于此处有异。《封禅书》则以大事纪年，其具体时间没有直接表白，不可确知。但太史儋所言之内容中有"合十七年而霸王出焉"同于《秦纪》所载。《史记·老子传》则言孔子死后百二十九年即公元前350年，乃秦孝公十二年；《集解》引徐广曰"实百一十九年"，然孔子死后百一十九年仍在孝公之世，恐《史记·老子传》及徐广所计之年皆误。而两纪一书一传皆说周太史儋见秦献公云云，则作献公似不误，不当如今人所说献公应作孝公。[18]又《老子传》太史儋见献公所言之"合七十岁而霸王者出焉"，异于它文，但所谓"合十七岁"、"合七十七岁"、"合十七年"、"合七十岁"，当是转相抄写容易发生讹误所致，而非史迁之错。《史记·周纪》与《秦纪》所记事件发生的年代一致，而《封禅书》与《老子传》所记时间，一者不确，一者讹误。但问题的困难在于，太史儋见秦献公陈述同样的内容是否只有一次，且史迁所述的是否为同一事件呢？或许

是,或许不是,我比较倾向于认为史迁所记述的是同一事件的看法。但是不管怎样,太史儋与秦献公同时,与老子相隔久远,不能因为《庄子·寓言》篇说"老聃西游于秦"或《老子传》说"老子"至关,就把这三者穿凿串通起来,构成所谓的老子或老聃即太史儋的说法。[19]其实在《老子传》中史迁把老子与太史儋已区分得比较清楚了,虽然都是周史官,可是一者为守藏室之史,一者为太史,太史之官职远较守藏室之史为高,职守的范围也宽广得多。《索隐》云:"按藏室史,乃周藏书室之史也。又《张汤传》老子为柱下史,即藏室之柱下,因以为官名。"异名同谓,藏室史乃正名,柱下史乃别名,为主职图书等贵重物品的官吏而已。《庄子·天道》说"周之征藏史有老聃者",成疏云:"征藏史,犹今之秘书馆,职典坟籍。"藏史者有征有守,虽略有分别,然其皆不离职典坟籍。太史则不但要管理关于典籍的诸种事情,而且要记载事言,参与朝政,精通天文地理数度之学。太史者,群史之长也。二者是不容相混的。又《史记》所述太史儋的生平特点,不过是一个喜谈方怪、热衷于预言王朝的盛衰离合的前识者,与裨灶、梓慎、苌弘之流为一类,已丧失太史的本来面目而偏畸地表现其作用矣[20]。鉴于人们常把太史儋与老子混为一人,所以史迁特在《老子传》中辟正:"或曰儋即老子,或曰非也,世莫知其然否。老子,隐君子也。"人皆不知,而己独知,隐君子之老子与世主周旋的太史儋明明是两人。那种不顾史实,徒以聃与儋音通,或以二人同为史官,到过秦国等相似之处,而把时代远不相及的两人扯为一谈,似有未妥。其实史迁何尝不知老聃与太史儋容易(或许当时已经)被人混为一谈,所以他特地用了短短几句话,将二人的性格特征与学术要点画骨点睛,甄辨开来。

老子,此"老"者依《史记》之意乃是对年高特寿,或德行特高之

人的敬称，与姓老之老不相干系。后因道德之学宏盛，世上权重，亦因李耳高尚之德行与智慧，"老子"一号被专称其人，其书在后世亦尊称为《老子》。老子亦尊称老聃，先秦故书两名皆重。老子名耳字聃，耳与聃自相关联，《索隐》云："许慎云：'聃，耳漫也。'故名耳，字聃。"《说文》聃写作聸，同字异写；或写作耽，《说文》云："耽，耳大垂也。"与聃音同形近义近。《吕氏春秋·贵公》、《当染》两篇作"老聃"，《不二》、《重言》作"老耽"，又《不二》篇"老耽"，《困学纪闻》卷十仍引作"老聃"。《列子·杨朱》篇两云"聸于色也"、"聸于嗜欲"，聸即耽也。所以诸书引作"老聃"、"老聸"或"老耽"，实指一人，不可分拆。又诸"聃"字皆与耳相关，史迁说老子名耳字聃，不为无据。无征不信，《老子传》云老子后裔，世系清晰，传统分明，是老子姓李名耳字聃之记述，信据确凿[21]。何可把"姓李氏、名耳、字聃"有机七字，分拆割散，七零八落？[22]

老子姓李名耳，今传先秦故书无据，盖涉名字敬否之分，又因"老子"、"老聃"相呼成习，此二名于是有了排它性。对于"老子"与"老聃"二称的关系，先秦故书则多有反映，间接的证明是故书多有"老聃曰"、"老子曰"，而这些引文多见于帛书或世传本《老子》一书中。假如我们把《老子》一书大致看作一人之作，或充分相信前人传史之忠实，那么推出老聃即老子是毫无疑问的。但此中的困难在于，前人不但将老子其人"一气化三清"或"一气化四清"，而且将《老子》其书分解为多人异时之作。鉴于此论提供的分歧之途，即使"老聃曰"、"老子曰"见于《老子》一书的言论甚多，我们仍将不过份地依赖此途径来作出证明。又《史记·老子传》谓老子"著书上下篇，言道德之意五千余言"，似《老子》一书原未以"老子"一名称之，帛书《老子》乙本篇末有"德"、"道"篇题，可证实"著书上下篇"之

说。然而《韩非子》有《解老篇》、《喻老篇》,“老”者当指《老子》一书而言,这样看来似可肯定韩非子时或稍前人们已以“老子”一名称呼《老子》其书了。先秦子书的命名有一个通则:其书之命名常据其人名而定,因此《老子》一书的作者应当是老子其人。

从学术史上的论著来看,老子与老聃的思想主旨是相通的。《庄子·天下》说:“以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居。古之道术有在于是者,关尹、老聃闻其风而说之。建之以常无有,主之以太一,以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实。……老聃曰:‘知其雄,守其雌,为天下溪;知其白,守其辱,为天下谷。’人皆取先,己独取后,曰:受天下之垢。人皆取实,己独取虚;无藏也,故有余,岿然而有余;其行身也徐而不费,无为也而笑巧;人皆求福,己独曲全,曰:苟免于咎。以深为根,以约为纪,曰:坚则毁矣,锐则挫矣。常宽容于物,不削于人,可谓至极。关尹、老聃乎,古之博大真人哉!”这里对老聃的学术思想作了高度概括,参照《老子》一书,可谓若合符契。[23]《荀子·天论》云:“老子有见于诎,无见于信。”《吕氏春秋·不二》说:“老耽贵柔。”“见诎”、“贵柔”各发老聃思想的一面,实统包在《天下》篇的概括中。《天下》篇作“老聃”,《天论》作“老子”,《不二》作“老耽”,从思想上的共同性看来,可证老子即老聃。

从单部书来看,老子与老聃在先秦故籍中实为一人。《吕氏春秋·孟春纪·贵公》、《仲夏纪·大乐》、《季夏纪·制乐》、《先识览·乐成》、《审分览·君守》、《似顺论·别类》凡七引《老子》之言,但皆未直接点明出自《老子》一书,亦未指出是老子或老聃之言。此不足论。又,《吕览·孟春纪·贵公》篇一云“老聃闻之曰”,一云“老聃则至公矣”,《仲春纪·当染》篇云“孔子学于老聃”,《有始览·去尤》篇云“老

聃则得之矣"，《审分览·不二》篇云"老聃贵柔"，《审应览·重言》云"詹何、田子方、老耽是也"，所引诸篇皆只称"老聃(耽)"，不称"老子"，似亦不足以证老聃即老子。不过精神风骨与《老子》或它书所言老子者并无抵牾，所以亦不可据此断然否认老子即老聃的可能性，或《老子》一书的存在。韩非子为先秦老学专家，其书早于《吕览》。《解老》、《喻老》两篇研老专文之"老"字当指《老子》其书，似可由《老子》的书名推知其作者为老子。但老子即是指老聃吗？必须寻找坚不可摧的铁证。《难三》篇引同今传本《老子》之言，一则未指明谁所言者，一则指明为"老子曰"。《内储说·六微》和《六反》篇引同世传本《老子》之言，一作"其说在老聃之言"，一作"老聃有言曰"。参考以上提供的诸种信息，从总体上似可论定老聃即老子，为《老子》一书的作者。但其中仍然似有一线之隔，因此有必要更深入论证。《解老》篇屡称其所解之书的作者为圣人，但未明言其作者为谁。《老子》通行本第 36 章"鱼不可脱于渊，邦之利器，不可以示人"句，《喻老》、《六微》篇皆释之或称引，惟《六微》直接点明云："其说在老聃之言失鱼也。"由此可以断定相传老聃为《老子》一书的作者应无疑问，而老聃即老子也！《庄子》一书内外杂三篇制作的时代，诸说纷杂，此暂不辩论。《庄子》引《老》颇多，其中有《大宗师》、《应帝王》、《知北游》、《达生》、《天地》、《在宥》、《让王》、《胠箧》、《寓言》、《庚桑楚》、《天下》等。《寓言》篇云："阳子居南之沛，老聃西游于秦。邀于郊，至于梁而遇老子。老子中道仰天而叹，曰：'始以汝为可教，今不可也。'阳子居不答。至舍，进盥漱巾栉，脱屦户外，膝行而前，曰：'向者弟子欲请夫子，夫子行不闲，是以不敢。今闲矣，请问其过。'老子曰：'而睢睢盱盱，而谁与居？大白若辱，盛德若不足。'阳子居蹴然变容曰：'敬闻命矣！'""大白若辱，

盛德若不足"见《老子》通行本第41章，郭店简本在乙组。《庚桑楚》篇老子、老聃常换言，引《老》作"老子曰"。《天下》篇引"老聃曰""知其雄"句见《老子》通行本第28章。此三例联合起来足证在庄子之时或以前，人们已认定老聃即老子，是《老子》一书或其言的作者。又韩非子与庄子弟子辈相接，《庄子·胠箧》与《韩非子·喻老》、《六微》俱引《老子》第36章"鱼不可脱于渊，国之利器，不可以示人"句，当可推及庄子时人们已知老子、老聃、《老子》一书的作者具有同一的关系。其他言老子、老聃者多矣，铁证率直如《天运》篇以老子、老聃交互言之，多次、多处将老子、老聃视作一人，足证老聃即老子，何可将二者分拆！而简本《老子》的出土，已完全证明了公元前4世纪或之前已有成篇的《老子》书出现了，至于它(们)当时叫什么，难以坐实。然考虑到庄子的时代，已经与简本《老子》并时或相接，又考虑到古人命书的习惯，称简书为《老子》，当较恰当。

简书《老子》的出土，引起人们关心的一个问题是，简本《老子》甲、乙、丙三组的总和即是当时或更古一些时候《老子》书的完足本或原始本吗？如果不是一个完整本或原始本，那么是其中的节抄呢，还是有待于以后的较大增益呢？而且真正的原始本与五千言的完整本又是在什么时候形成的？由此又必然地关涉到《老子》一书的作者问题。前面我们已从简本《老子》自身表现出来的差异性，判明了甲、乙、丙三抄本有先有后，且皆非原始抄本，各自应有其母本或祖本；而它们穷追到底，是否有共同的原初底本？则是一个颇难证实的问题。

《鹖冠子》、《吕氏春秋》、《韩非子》都有一些引《老》或解释《老子》的文字，尤其是《韩非子》一书引《老》多达30条，更有两篇解释《老子》的专文[24]。因此五千言完整本的《老子》书大概在韩非子之

前已存在着，并可上推到与郭店楚简的墓葬时代相接。这样我们只需考察战国中期或此稍后的作品，就有可能推明在楚简《老子》流传时期的《老子》存在状况了。首先需要考察的第一部作品就是《庄子》。现将《庄子》引《老》列出：

(1)《大宗师》："夫道，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，先天先地。"见王本第25章，作："有物混成，先天地生。"简书在甲组。

(2)《应帝王》："老聃曰：明王之治，功盖天下而似自己，化贷万物而民弗恃。"见王本第77章，作："圣人为而不恃，功成而不处，以其不欲见贤。"简书无。[25]

(3)《胠箧》："故曰：'鱼不可脱于渊，国之利器，不可以示人。'彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。"见王本第36章，简书无。

(4)《胠箧》云："故曰：大巧若拙。"见王本第45章，简书在乙组。

(5)《胠箧》："当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。"见王本第80章，简书无。

(6)《在宥》："故贵以身于为天下，则可以托天下，爱以身于为天下，则可以寄天下。"见王本第13章，简书在乙组。

(7)《在宥》："故曰绝圣弃知，而天下大治。"见王本第19章，简书在甲组，作："绝智弃卞，民利百倍。"

(8)《天地》："且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭薰鼻，困惾中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。"见王本第

12 章，简书无。

(9)《达生》："是谓为而不恃，长而不宰。"见王本第 10 章，简本无。

(10)《知北游》："黄帝曰：彼无为谓真是也，狂屈似之，我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。"见王本第 56 章，简书在甲组。

(11)《知北游》："夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。"见王本第 2 章，简书在甲组。

(12)《知北游》："故曰：为道者日损，损之又损之，以至于无为，无为而无不为也。"见王本第 48 章，简书在乙组。

(13)《知北游》："故曰：失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华，而乱之首也。"见王本第 38 章，简书无。

(14)《寓言》："老子曰：'而睢睢盱盱，而谁与居？大白若辱，盛德若不足。'阳子居蹴然变容……"见王本第 41 章，简书在乙组，作："上德如谷，大白如辱，广德如不足，建德如□……"

(15)《让王》："夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎？惟无以天下为者，可以托天下也。"见王本第 13 章，简书在乙组。

(16)《天下》云："以本为精，以物为粗……关尹、老聃，古之博大真人哉！"《天下》篇此段文字涉及与《老子》相对应的章句实多，今不揣愚陋，约略为之对应一一。

《天下》："以本为精，以物为粗，以有积为不足，淡然独与神明居。"王本《老子》第 21 章云："道之为物，惟恍惟惚。……窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。"第 46 章云："祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常足矣。"第 77 章云："有余者损之，

不足者补之。天之道损有余,而补不足。人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?惟有道者。"第81章云:"圣人不积,既以为人己愈有,既以与人己愈多。"所引王本第46章文见于简本甲组,其他简书无。

《天下》云:"建之以常无有,主之以太一。以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实。"王本《老子》第1章云:"故常无欲以观其妙,常有欲以观其徼。"第3章云:"是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。"第5章云:"天地之间,其犹橐籥乎,虚而不屈,动而愈出。"第11章云:"三十辐共一毂,当其无,有车之用;埏埴以为器,当其无,有器之用;凿户牖以为室,当其无,有室之用,故有之以为利,无之以为用。"第16章云:"致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。"第21章云:"孔德之容,惟道是从。"第34章云:"常无欲,可名于小,万物归焉而不为主,可名为大。以其终不自为大,故能成其大。"第39章云:"昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。"第40章云:"天下万物生于有,有生于无。"第42章云:"道生一,一生二,二生三,三生万物。"第10章云:"专气致柔,能婴儿乎?"第36章云:"柔弱胜刚强。"第52章云:"守柔曰强。"第76章云:"人之生也柔弱,其死也坚强;万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒,柔弱者生之徒。是以兵强则不胜,木强则兵,强大处下,柔弱处上。"第78章云:"天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。"第40章云:"弱者,道之用。"第43章云:"天下之至柔,驰骋天下之至坚。"第39章云:"贵以贱为本,高以下为基。是以侯王自谓孤寡不谷,此非以贱为本邪?"第61章云:"大国者下流,天下之交,天下之牝。

牝常以静胜牡，以静为下。故大国以下小国，则取小国，小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。大国不过欲兼畜人，小国不过欲事人，夫两者各得其所欲，大者宜为下。”第66章云：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。”第68章云：“善用人者为之下。”所引王本第5、16、40、66章文见简书甲组，其他简书无。

《天下》云：“老聃曰：‘知其雄，守其雌，为天下溪’；‘知其白，守其辱，为天下谷’。”见王本第28章，简书无。

《天下》云：“人皆取先，己独取后，曰：受天下之垢。”王本《老子》第7章云：“圣人后其身而身先。”第66章云：“是以欲上民必以言下之，欲先民必以身后之。”第67章云：“不敢为天下先，故能成器长。……舍后且先，死矣。”第78章云：“是以圣人云受国之垢，是谓社稷主；受国之不祥，是为天下王。”所引王本第66章文见简书甲组，其他简书无。

《天下》云：“人皆取实，己独取虚。无藏也，故有余，岿然而有余。”王本《老子》第3章云：“虚其心，实其腹。”第5章云：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”第16章云：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。”第53章云：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓道夸。非道也哉！”第67章云：“俭故能广。”第81章云：“既以与人，己愈多。”第77章云：“孰能有余以奉天下？惟有道者。”所引王本第5、16章文见简书甲组，其他简书无。

《天下》云：“其行身也徐而不费，无为而笑巧。”王本《老子》第15章云：“孰能浊以止静之徐清，孰能安以久动之徐生。”第19章云：“绝巧弃利。”第45章云：“大巧若拙。”第44章云：“甚爱必大

费，多藏必厚亡。"第2章云："是以圣人处无为之事，行不言之教。"第3章云："为无为，则无不治。"第10章云："明白四达，能无为乎?"第17章云："成功遂事，而百姓皆谓我自然。"第37章云："道常无为而无不为。"第48章云："为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为。"第63章云："为无为，事无事，味无味。"第57章云："民多技巧，奇物滋起。"第64章云："是以圣人无为，故无败；无执，故无失……是以圣人欲不欲，不贵难得之货。学不学，复众人之所过，以辅万物之自然，而不敢为。"所引王本第2、15、19、37、44、57、63章文见简书甲组，第45、48章见简书乙组，第17章文见于简书丙组，第64章文见于简书甲、丙两组，第3章简书无。

《天下》云："人皆求福，己独曲全，曰苟免于咎。"王本《老子》第58章云："福兮，祸之所伏。"第22章云："曲则全，枉则直。"第13章云："及吾无身，吾有何患。"第46章云："祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常足矣。"第62章云："道者，万物之奥。……古之所以贵此道者何？不曰以求得，有罪以免邪？故为天下贵。"所引王本第13章文见简书乙组，第46章文见简书甲组，其他简书无。

《天下》云："以深为根，以约为纪。"王本《老子》第16章云："夫物芸芸，各复归其根；归根曰静，是谓复命。"第59章云："深根固柢，长生久视之道也。"第14章云："能知古始，是谓道纪。"所引王本第16章文见简书甲组，第59章文见简书乙组，第14章简书无。

《天下》云："曰坚则毁矣，锐则挫矣。常宽容于物，不削于人，可谓至极。"王本《老子》第76章云："人之生也柔弱，其死也坚强。故坚强者死之徒。"第9章云："揣而锐之，不可长保。"第56章云：

“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。”第8章云：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”第16章云：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。没身不殆。”第27章云：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明。”第28章云：“故大制无割。”第58章云：“是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”第60章云：“非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”所引王本第9、56章文见于简书甲组，其他简书无。

据《史记·老庄申韩列传》所云，庄子其人“与梁惠王同时”，生命中的大部分时间是生活在战国中期的后半段，与简本《老子》流行、扩散的时间范围或相交替或相递接。史迁说庄子“其学无所不窥，然其要本归于老子之言”，《庄子》一书的确受《老子》的影响至深至广，是其他学者所不能匹及的。在《庄子》内、外、杂三篇中，尤以外、杂篇引《老》颇多。然近人每将外杂篇贬斥为庄门后学或旁门左道作品，甚至将其制作时间延及《荀子》一书后、出于秦汉间者。郭店竹简公布后，有几个错误的考据材料和结论可以顺便指出。其一是以“性命”等几个所谓复合词指控《庄子》外杂篇的制作非庄子本人作品且后于庄子的理论前提和结论，是根本不能成立的。郭店简书《唐虞之道》第11简云：“养眚命之正。”“眚”即“性”之借，“眚命”即“性命”。郭店简书已有“性命”一词，足见“性命”一词在战国中期偏晚，即在孟庄的时代已经流行开来了，因而那种认为“性命”一词在战国末期偏晚才出现的看法是根本不能成立的。[26]现在不妨追问：为什么人们会将“性命”一词的出现时间后拖百余年呢？原来他们所谓科学方法其实并不科学，所运用的统计

方法既非随机抽样的，亦非“穷举对比”的。自然由于先秦古籍丧失不传者甚多，所以“穷举法”及随机抽样的统计并无真实可依的先天凭据。况且又有几部十分重要的世传故籍如《易传》、《礼记》等，不知是疑古太深还是轻松随意所致，竟未被考据者列入统计、穷举之列，由此而得出的结论，其有效性自然可想而知了。由此而及，把“精神”、“道德”两词出现的时间断在战国末期的结论，亦应从根本上予以怀疑。而在此基础上做出的进一步的成果，比如判断《庄子》外杂篇的制作时间，亦应置人怀疑中，不予确信。

其二先秦典籍的编纂定型，是有一个相当长的发展过程的，比如安徽阜阳出土的竹简《诗经》，河北定县出土的竹简《论语》，长沙马王堆出土的帛书《易经》，以及荆门郭店出土的竹简《老子》等，与今本都有一定或较大的差距。按历史的记载，《庄子》一书的编纂反反复复，迟至郭象时才删定为三十三篇的《庄子》定本。而汉代前期到先秦，《庄子》一书的文本次序到底是怎样的？以出土材料证之，当完全没有一个似郭象本编定次序的《庄子》。[27]因此以郭象本所分定的《庄子》内、外、杂篇为考据的前提，其基础是筑在流沙之上的。我们不能笼而统之地说《庄子》内篇早于外、杂篇，好像编者已窥见了作品的时间链条，而将它们捆成三束似的。

其三从“六经”之称考论《庄子》作品的制作时间问题，现在应该获得崭新而真实的认识。近人偏好以《荀子》为标准，以为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》的组合到荀子才有，前此只有诗书礼乐的组合；“六经”称经也只有到荀子才有，前此不称经。由此判断，《庄子》外杂篇的某些或全部文章就注定只能与荀子并时或其后被创作出来，因为《庄子》外杂篇不但有“六经”之说，而且有“十二经”之说；不但有“诗书礼乐”的组合，而且也有“诗书礼乐易春

秋"的组合。从郭店竹简出土材料吐露的信息来说，这种看法已不是一个颇为有效而真实的考据了。外篇《天运》云："孔子谓老聃曰：'丘治诗书礼乐易春秋六经，自以为久矣……'老子曰：'幸矣，子之不遇治世之君也。夫六经，先王之陈迹也……'"外篇《天道》更有"十二经"之说。在此我们所关心的问题是："六经"是何时有此特定的组合，又是何时获此称号的？又杂篇《天下》云："其在诗书礼乐者，邹鲁之士、缙绅先生，多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。"前以诗书礼乐四者相组合，后以诗书礼乐易春秋六者相缀属，——这两种情况是相逆忤而不合理的，还是当时即如此而并行不悖？郭店竹简如果不是全部，那么至少已在很大程度上解决了这些问题。《性自命出》第15、16简云："诗、书、礼、乐，其时出，皆生于人。"《六德》第24、25简云："观诸《诗》、《书》则亦在矣，观诸《礼》、《乐》则亦在矣，观诸《易》、《春秋》则亦在矣。"前者为诗书礼乐四者组合，后者为诗书礼乐易春秋六者组合，且六者的排列次序与《庄子》外杂篇一致，当是这种组合和排列次序都已相习较久，具有固定的俗成模式了。《语丛一》亦有论述诗书礼乐易春秋之言，原竹书整理者依次作"《易》所以会天道、人道也"、"《诗》所以会古今之志也者"、"《春秋》所以会古今之事也"、"《礼》，交之行述也"、"《乐》，或生或教者也"、"……者也"六条，最后一条裘锡圭按云："可能是关于《书》的残简。"㉘《语丛一》有关"六经"的论述当依《六德》及《庄子》外杂篇的顺序排列。㉙由简书提供的信息，可以断言诗书礼乐易春秋的组合早已在战国中期偏晚以前已经存在了。依愚见这种比较固定的排列组合模式远在战国初期已经形成了，而不是晚至战国末年的事情。因此那种藉口诗书礼乐易春秋六者的组合在庄子之

时尚不存在的看法，并据此认为《庄子》外杂篇晚出的观点，似值得再思考。当然诗书礼乐易春秋六者的有序组合，并不就是六者已在名言上径直呼为“六经”；但是由前引诸例可知此六者的排列组合及其顺序已被证明是约定俗成、固定化了的，而这在某种程度正具有经典的意蕴，是构成“六经”称谓的实际要素。假如我们还不能以此彻底断言“六经”的名号在当时已经存在，那么至少已不能否认这种存在的可能性了。回到《庄子》一书的制作时代问题上，《庄子》外杂篇直接称呼出“六经”的名号，乃或许正是对简书的延续和发展，时间当在战国中期偏晚，因此我们已无法否定外杂篇中的某些篇章乃或大部分篇章由庄子自作的那种可能性了。此外有来自出土材料的根据证明，《庄子·盗跖》、《胠箧》两篇正如史迁所记，乃庄子本人之作，“以诋訿孔子之徒，以明老子之术”（有关论证，参见第五章第二节文）。

总之，我认为《庄子》一书大体是庄子及其弟子们的创作，其制作时间约在公元前300年前后半个世纪的时间内，这里并不排斥个别篇章迟至与荀子并时才被写作出来的那种可能性。依此，《庄子》一书当与郭店简书中制作较迟的篇章相接，具有对证简书及当时（或此前）《老子》一书的存在状况的效力。如果我们不把庄子的学识设想得过于偏狭和拙劣的话，那么以他的博学与才智，照及一个世纪前作为其学问根本的《老子》一书的存在状况，亦应该是不成问题的。在“三言”中，庄子对“重言”的重视表现在其引用了大量的老子与孔子的话，这些话不应该指责为庄子造伪活动的结果，而应该被理解为庄子思想所自的根源，尤其是其中老子所讲的话，更应该被看作是老子思想的近真言录，也是庄子在学道历程中涵融精通老子思想的真实反映。一句话，《庄子》引《老》或对《老子》

的概括，可以反映公元前4世纪《老子》一书的存在状况；但也只可能是部分地反映，因为《庄子》既然不是《老子》一书完整的注疏，那么它对《老子》一书的实际内容没有理由必须全部抄录出来。

《庄子》引《老》除去《天下》篇概括而言难以指实者，以及第(1)条尚难以确定以外，共计15条，涉及王本14章，简本或有或无各占7章；在简书所有的7章中有4章5条在乙组，有3章3条在甲组。依此可以推出，其一，到战国中期或庄子略前，《老子》一书当在内容或思想系统上已不是分组流行的，或分成若干没有关联的部分，甚至干脆被命名为甲、乙、丙等若干篇无内在牵连的书籍；其二，当时《老子》一书不当只是荆门郭店《老子》简三组的内容，应当比此更为丰富一些。《天下》篇概括称引《老子》一书的内容，我们已粗略为之对应，共计60余条次，涉及王本50章，其中有20章引文见于郭店简书本，甲、乙、丙三组皆有对应，有30章引文不见于郭店简本中。前后两项相加，不见于简本《老子》，而为《庄子》所本者高达33章；但仍有10章见于简本的文字，不见于《庄子》引《老》中。如果我们承认由《天下》篇反推《老子》在当时存在状况的效力，那么我们可以作出更惊人也许更真实的推断了：在战国中期理应有一部在篇章上比较完整，在内容上更比郭店简本丰富的《老子》书；如果我们还不能断言《庄子》所本的《老子》已是5000言的足本的话，那么它的规模也大致离此相差不远了。陈鼓应更云："我仔细查阅《庄子》，发现全书引用《老子》的概念及文句，多达一百二十余处。整本书中引用《老子》的文句，见于今本章次者有：1、2、4、7、10、13、15、16、19、20、21、28、36、37、38、40、41、45、48、50、51、54、55、56、59、71、79、80、81。"[30]亦与我提供的材料相一致。因此所谓郭店简本《老子》流传到战国中期仍然是分散的，或者简书甲、

乙、丙三组相加的总和即是当时最完整本子的说法，似乎站不住脚跟。

现在更要追问的是：不见于简书，但见于《庄子》或被《庄子·天下》篇所概括的那些《老子》内容是在战国中期，甚至中期偏晚的时候加入《老子》之中的吗？首先史书并无此记载，子书亦没有此暗示；其次庄子生活的时间大部分在战国中期的后半部分，把5000言《老子》书的形成定在与庄子同时显得颇为不恰当；再次郭店简本《老子》三组被置于同一墓中，且甲组篇幅较大，已粗具成篇的规模(或者是长篇节抄，亦有可能)，它们在内容上的扩张，在篇章结构上的组织，应该是比较早的。据此我以为把《老子》一书基本形态的成立上推到战国初期或稍晚的时候比较合适，而不待等到一个名叫太史儋的人来大量补阙了。

战国中期引《老》著作还有《尹文子》、《列子》、《文子》等书。由于竹简《文子》的出土，《文子》已非伪书最终被判明；但是有些学者把《文子》的制作时间推断得比较迟。今传本《文子》我们且不论，对于竹简《文子》制作时间则是应有所交待或说明的。文子，老子弟子，约当春秋末战国初人。我以为竹简《文子》的形成经过了《经》、《传》、《说》三个阶段的发展，现存大部分内容乃是战国中期或稍晚的作品(参见注释㉟)。尹文为齐人，大抵生活在齐宣王、湣王之世，与宋钘等人俱游稷下。今传《尹文子》一书的真实性曾受到一些人的怀疑，《四库提要》则予以驳正，认为真本。列子，名御寇，老子再传弟子。《列子》其书久已被人判定为伪书[31]，不过今天学术界稍有松动的迹象，去伪返真的工作取得一些成绩。[32]《尹文子》、《列子》如果不是伪作，大概则是战国中期偏晚之作，与《庄子》一书具有同样推明《老子》在当时存在状况的证明效力。现列出三

书引《老》的文献，以资旁证。

《尹文子》引《老》有：

(1)《大道上》："老子曰：'道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所宝。'是道治者谓之善人，藉名法儒墨者谓之不善人。善人与不善人，名分日离，不待审察而得也。"见王本第62章，简书无。

(2)《大道下》："老子曰：'以政治国，以奇用兵，以无事取天下。'政者，名法是也，以名法治国，万物所不能乱。奇者，权术是也，以权术用兵，万物所不能敌。"见王本第57章，简书在甲组。

(3)《大道下》："老子曰：'民不畏死，如何以死惧之？'凡民之不畏死，由刑罚过；刑罚过，则民不赖其生；生无所赖，视君之威末如也。"见王本第74章，简书无。

《列子》引《老》有[33]：

(1)《天瑞》："《黄帝书》曰：'谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤'。"见王本第6章，简书无。

(2)《黄帝》："老聃曰：'兵强则灭，木强则折。柔弱者生之徒，坚强者死之徒'。"见王本第76章，简书无。

(3)《力命》："老聃语关尹曰：'天之所恶，孰知其故？'言迎天意，揣利害，不如其已。"见王本第73章，简本无。

竹简《文子》引《老》有[34]：

(1)0581　产于有，始于弱而成于强，始于柔而

2331　于短而成于长，始寡而成于众，始

1178　之高始于足下，千方之群始于寓强

王本《老子》第64章："合抱之木生于毫末，九层之台起于累土，千里之行始于足下。"简本在甲组，残损较甚："合□□□□□□困，九成之台甲□□□□□□□□□□足下。"

(2)0870　地，大器也，不可执，不可为，为者贩(败)，执者失

王本《老子》第29章："天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。""为者败之，执者失之"，又见第64章。简本甲、丙两组分别作："为之者败之，执之者远之"或"为之者败之，执之者失之。"

(3)0916　江海以此道为百谷王，故能久长功

王本《老子》第66章："江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。"简本在甲组。

(4)2262　王曰："吾闻古圣立天下，以道立天下

0564　□何?"文子曰："执一无为。"平王曰：

2246　文子曰："一者，万物之始也。"平王曰："何

0593　是以圣王执一者，见小也；无为者

王本《老子》第2章："是以圣人处无为之事，行不言之教。"第3章："为无为则无不治。"第10章："载营魄抱一，能无离乎？明白四达，能无为乎?"第22章："是以圣人抱一为天下式。"第37章："道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。"第39章："昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。"第42章："道生一，一生二，二生三，三生万物。"第48章："损之又损，以至于无为。"第57章："故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。"第63章："为无为，事无事，味无味。"第2、37、57、63章见楚简《老子》甲组，第48章见乙组，其他简书无。

(5)0775　下正。平王曰："见小守静奈何?"文子曰：

0908　也，见小故能成其大功，守静□

王本《老子》第16章："致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。"

第26章："重为轻根，静为躁君。"第32章："道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。"第57章："我无为而民自化，我好静而民自正。"第52章："见小曰明，守柔曰强。"第45章："清静能为天下正。"第16、32、57章见简本《老子》甲组，第45章见乙组，其他简书无。

(6)0885　平王曰："为正（政）奈何?"文子曰："御之以道，□

0707　之以德，勿视以贤，勿加以力，□以□□

2205　□言。平王曰："御

2324　□□以贤则民自民，毋加以力则民自

0876　可以治国，不御以道，则民离散不养。

0826　则民倍（背）反（叛），视（示）之贤，则民疾诤（争），加之以‖

2242　之德也；以毋道立者，天下之贼也。以□六曰君

0717　矣。故有道者立天下，则天下治

0695　治矣，毋道而立之者则乱。故治乱

2273　毋道以立天下者，□□□，故曰

1007　行，道所以立

上引几条简文虽时断时续，然其大义还是可以看出来的，主要是讲为政以道，以道治天下，不尚贤，不尚力，使民不争不叛的意思。王本《老子》第3章："不尚贤，使民不争。"第7章："上善若水，水善利万物而不争……夫唯不争，故无尤。"第22章："夫唯不争，故天下莫能与之争。"第23章："故从事于道者，道者同于道。……同于道者，道亦乐得之"第30章："以道佐人主者，不以兵强天下。"第60章："治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交

归焉。”第68章：“是谓不争之德。”第78章：“其不欲见贤。”第30章见简本《老子》甲组，其他简书无。

(7)0829　王曰：“古者有

0850　以道王者，有以兵

2210　以一道也？”文子曰：“古之以道王者‖

1035　以兵王者

0572　[者]，谓之贪兵。恃其国家之大，矜其人民

2217　众。欲见贤于适(敌)者，谓之骄兵。义兵

2437　为兵，始为乱首，小人行之，身受大秧(殃)，大人行

上引诸简虽断乱不相接，然语意尚清晰，大意是讲以道王天下与以兵王天下的分别，批评了人主以兵王的贪兵、骄兵等用兵现象，提出以道规范兵的义兵理论。王本《老子》第68章：“善为上者不武，善战者不怒，善胜敌者不与。”第69章：“用兵有言：吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。……祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。故抗兵相加，哀者胜矣。”第31章：“夫佳兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。……兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”第30章：“以道佐人主者，不以兵强天下。”第30章见简本《老子》甲组，第31章见乙组，其他简本无。

(8)0585　胡象于天道？”文子曰：“天之道，高

0926　大者，损有损之；持高，下有下之。

0813　□曰：“何谓损有损之，下有下之？”文

1061　□文□对曰：“我自有立，何下之有？

1068　损而下。其君子者，□有此

王本《老子》第77章：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者

举之;有余者损之,不足者补之。天之道损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?惟有道者。"简本无。

(9)0595　观之难事,道于易也;大事,道于细也。

0696　不道始于弱细者,未之有也。

0584　辅细弱,公正而不以私为己,故□

王本《老子》第63章:"图难于其易,为大于其细。天下难事,必作于易;天下大事,必作于细。是以圣人终不为大,故能成其大。"第36章:"柔弱胜刚强。"第76章:"坚强者死之徒,柔弱者生之徒。"第63章有可能见于简本甲组脱简中,其他简本无。

(10)0871　圣人法于天道,民者以自下,

0912　卑、退、敛、损,所以法天也。"平王曰:

0689　法天道。"平王曰:"人法天道奈何?

王本《老子》第25章:"人法地,地法天,天法道,道法自然。"见简本《老子》甲组。

(11)2213　以相生养,所以

2206　相畜长也,相□

0722　子曰:"道产之,德畜之,道有博

王本《老子》第10章:"生之,畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。"第51章:"道生之,德畜之,物形之,势成之。……故道生之,德畜之,长之育之,亭之毒之,养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。"简本无。

(12)1200　而知择道。知者见祸福

2444　禍(祸)福。"平王曰:"何谓禍福。"曰:

0204　禍(祸)福得失之枢,而

0674 □而□□□不生，祸乱不起

2485 □□理，则祸乱不起

王本《老子》第58章："祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极。"简本《老子》无。

(13)0737 曰："积怨成亡，积德成王。积

2315 天之道也，不积而成者寡矣。臣闻

0300 ‖积硕生淳德。淳德与大恶之端以□

0583 而民毋维，毋多积，□，而民毋病，毋好味

2249 积之乃能适之，此言多积之谓也。尧□‖

竹简《文子》把"积"分成两种，一种是积怨，一种是积德，其因异则其果报亦相反。上引第0583号简是讲君王毋多积私财，第2249号简是讲多积善德，其义不同。王本《老子》第59章："治人事天莫若啬，夫惟啬，是谓早服。早服谓之重积德，重积德则无不克。无不克则莫知其极……"见于简本《老子》乙组。

(14)参见后面第70—71页，此处略。

总结战国诸子引《老》，可以看出，战国中期偏晚或整个战国中期，《老子》书的总体状况远较郭店简书完全，其一在分量上离五千言的本子相差不远，其二在结构上可能仍然是松散的，或可称《老子》丛书，但在内容上已被看成互相补充依赖的一个思想系统了。这一点在《庄子·天下》篇中已完全反映出来。现在我们还需要追问的是，在战国初期，上至春秋末，下及战国中期偏早，《老子》一书的存在状况是怎样的呢？

竹简《文子》自非伪书，与竹简《老子》在思想上相通。[35]由此可以推断在内容上多于郭店简本的一部《老子》书也是可以证实的。《论语》一书和《老子》有一些语句在思想上是相通的[36]，其中最引

人争议的一条是《论语·宪问》:"或曰:以德报怨,何如?孔子曰:何以报德?以直报怨,以德报德。""以德报怨"一句,《老子》第63章作"报怨以德"。简书《老子》甲组有第63章文,但似有脱简,此句不见于简文,不知是否在脱简中。墨子亦有许多思想观点与老子相通,在他们的著作中亦有一些相同的语句,但都无法铁证墨子是否曾引用过老子的话,惟《御览·兵部》五十三《胜》有一则说:"墨子曰:'故老子曰:"道冲而用之,有弗盈也。"'"此则引《老》见王本《老子》第4章,郭店简书无。这一则如果没有史传错误的话,那么可以证明老子在墨子前,墨子曾引用过老子言,则《老子》较可能在《墨子》前产生。可以证明《老子》一书制作较早,还有《战国策》和《说苑》的几条引文:

《说苑·敬慎》记叔向之言曰:"老聃有言曰:'天下之至柔,驰骋乎天下之至坚'又曰:'人之生也柔弱,其死也刚强;万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。'"此二则引文分别见王本《老子》第43章和第76章,简本皆无。

《魏策一》记魏武侯之言曰:"故老子曰:'圣人无积,尽以为人已愈有;既以与人已愈多。'"此条见王本《老子》第81章,简书无。

《齐策四》记颜斶之言曰:"老子曰:'虽贵必以贱为本,虽高必以下为基,是以侯王称孤寡不谷,是其贱之本与非?"此则引文见王本《老子》第39章,简书无。

叔向,晋平公时人,与孔子同时。墨子后于孔子,战国初期人。魏武侯,公元前395—370年在位。颜斶,齐宣王时人,宣王在位为公元前319—301年。上引四证,皆可以说明在战国中早期甚至春秋末期,《老子》一书很可能已产生并有一定的传布了,特别是叔向引老子的两句话,可以证明老子早于孔子,《老子》一书早于《论

语》。[37]又上引"老子曰"、"老聃曰"俱不见简本，足证郭店简书《老子》甲、乙、丙三组之总和并非是一个完足本，亦不是老子格言哲语比较圆满的汇集。因此在郭店简书《老子》三组之外，当还有大量老子之言流传着或见之于其他简牍的抄录中。

又《战国策·魏策一》记载任章之言曰："《周书》曰：'将欲败之，必姑辅之，将欲取之，必姑与之。'君不如与之，以骄知伯。"任章是三家分晋前后时人物，所引"《周书》曰"见王本《老子》第36章，简书《老子》无。《说苑·敬慎》说孔子之周，观于太庙，庙前有一金人，其背有铭文，但不知作于何氏之手。铭文中有些语句同于今传本《老子》，如"强梁者不得其死"，见王本《老子》第42章，简书无；"君子知天下之不可盖也，故后之、下之，使之慕之，执雌持下，莫能与之争者"，与《老子》思想一致，今略去不对证；"人皆趋彼，我独守此；众人惑惑，我独不徙"，参见王本《老子》第20章，简书无；"天道无亲，常与善人"，见王本《老子》第79章，简书无。又《列子·天瑞》篇把同于通行本《老子》第6章的文句引作"《黄帝书》曰"。郭店简本《老子》甲组云："是以圣人之言曰：我无事而民自富，我亡为而民自化，我好静而民自正，我欲不欲而民自朴。"乙组云："是以《建言》有之：明道如費，迟道……"皆为《老子》思想有所渊源之证。由此完全可以断言《老子》一书的形成部分地吸取了他人的思想成果，收编了时人或前人的一些格言警句；上古文化仍然是《老子》一书或老子其人思想的源头，没有一部作品可能是完全出于己意的独创。又上引各例大多不见于简书《老子》，引文又明言不出于"老子曰"或"老聃曰"，因此它们是何时被编入《老子》书中的就很成问题，是老子在世时亲自编写进入的，还是以后被他人编入的？我倾向于认为《老子》书不一定全都是老子一人完成的，而很可能是逐

步完善、发展演变成通行本样式的，但其大体规模当在战国早期，迟至战国中期偏早的时候已形成了。因为根据以上的考据，《老子》书在逻辑上的分解当不止于郭店简书的甲、乙、丙三组，应当有更丰富的内容在当时流行着；而至于《老子》或老子之言是呈现着一书的形态还是丛书的形态，这倒不是构成了解老子思想系统的妨碍，亦不是对逻辑上有《老子》书存在的否定。如果基于这样的一种观点来看问题，则大约在战国初期一部五千言的《老子》书已经形成了，而不是斤斤计较于竹简的分组切割，热衷于发表一些对《老子》一书在当时是否存在的否定意见。当然这也不否定《老子》原初可能以一书但更可能以丛书为原生形态的看法；而原始形态的《老子》当在春秋末、战国初，为老子亲著（包括其弟子或时人的传真性记录），早于《论语》的制作。

总之，老子其人早于孔子，而寿命特长。《老子》一书从总体上来看当遵从《史记》的传统看法，为老子的著作，是老子思想的集中反映。但也不反对今传本《老子》一书的形成是有一个发展过程的，不尽是老子一人一时之作，其中有上古与时贤的格言警句作为思想来源，亦有后来者的局部补充与修改，但在思想实质上则属于老子本人的创造。《老子》一书的大体规模当在战国早期或稍晚已基本完成，郭店简本《老子》三组虽各自为书，但仍是不很完全的传抄本，它们是《老子》丛书的真实表现，还是《老子》一书的异简抄录？在目前还是无法切实回答的问题。但不能由此否定传统上把《老子》各部分看作一书的看法，这里的要点是务必分清竹简形制与思想系统上对"书"一名的定义差别。我不能毫无保留地同意把郭店简书《老子》完全看作一个底本的摘抄本的看法，更不能轻易同意把它（们）看作最原始、完整的《老子》本的观点，因为此观点不

但完全得不到世传史料的支持，相反得到的却是否定。同样，尽管战国中期以后的诸般人物，对《老子》一书或添补或改篡了一些内容，对章句进行了顺序的重组或调整，对语言进行了斟酌和润饰，但他们都只能称为无名的编者，对《老子》文本的传递和改进发挥了重要作用，却不能成为作者，与老子等量齐观，分享创作的荣誉。我以为那种把简本之外的其他《老子》文，一概归之于战国中期偏晚时候才被人编入的观点，是过于大胆的猜测，并没有切实的证据。

第四节　简、帛、通行本《老子》的文本关系及思想区别

简本与帛书本、通行本（以王本为例）之间无论是在字词、句序、分章，还是在思想上都有较多的不同，但即在此不同中亦显露出文本间相互递嬗的痕迹，有一些重要信息值得我们分析。我以为帛书本《老子》的构成虽然可能不止源于一个本子，但其中必有以郭店简本为来源者；帛书之后的诸本，如王本，其参校者当搜罗更广，以一二个为底本，旁采诸本之优，校订而成。需要指出的是从简书到帛书甲本，从帛甲到帛乙有着比较明显的递变痕迹可循，但从帛乙到以后诸通行本之间却似有文本递嬗变化上的断裂，帛乙《老子》只分篇不分章，完全符合司马迁所言"著书上下篇"的例子，而诸通行本则在分篇成书的基础上却有着完整的81章分章系统，其间当有一段文本演变的历程需要走过。《汉书·艺文志》云："《老子邻氏经传》四篇（姓李，名耳，邻氏传其学），《老子傅氏经说》

三十七篇(述老子学),《老子徐氏经说》六篇(字少季,临淮人,传《老子》),刘向《说老子》四篇。"[⑧]《艺文志》所录这四部有关《老子》解说的书,是否依其制作时间先后排列,尚难肯定。不过为了作传作说的需要,这四部书对《老子》有可能重新进行了比较严整、细致的章句划分,且四者在《老子》文本上或多或少有师承传递的关系,使同于通行本划分的81章篇章结构逐渐固定下来。这种推想在目前看来尚不失为合理的解释,但并无确切的材料予以证实,特此申明。还需要指出的是,在考察、比较简、帛到通行本《老子》的文本关系时,文本的评判不是一味地以追求原始与古朴为标准,以为愈原始愈古朴,文本的编辑质量就愈好,这可能是一个错误的文本判断倾向:文本的本始状态与文本的优劣判断是两码事。实际上《老子》一书的原始本向郭店简本、马王堆帛书本及各通行本发展,我以为编者们都是在有意识地重新编辑《老子》,使之趋向更为合理化,成为名符其实的一部书或文章,这包括用字上的雕琢,语词的润饰,文句的统一,章句的重组,篇章结构的划分,以及语言的内涵和语意的扭变等问题。很难说简本《老子》一定优于其后诸本,正如很难说帛书本《老子》一定优于其后各通行本一样。从简本经过帛书本,发展到各通行本有其内在的不得已的合理性,首先先秦各简本《老子》相对于帛书本及各通行本构筑的相对稳定框架来说,还是一个处在流动变化过程中的东西,可以简称为活页文本,这个文本中的每一活页单位都可能而且应该得到重新的组织,以从属于帛书编者使《老子》成书成篇的理想。但是在理想的标准下落到具体的文本编辑实践中,不可能每一文本活页单位都被编次得恰如其分,其中不乏失败之笔,如剪辑错位,以劣充优,甚至使在原文本中合理的、优善的东西在新组织的文本中丧失了,取而代之

的是不合理的、低劣的东西。为了真实地阐明《老子》流传过程中文本出现的一些问题，还是让我们分类举例，认真比较论证一番吧。

第一，先论简本与帛书本、通行本分章的不同。在前面，我们已经说明《老子》从诞生到发展为各通行本的篇章或章句结构，是有一个比较漫长的演化过程的。它的总体趋势是愈来愈向今传本章次、章句的划分与联缀上发展。帛书分甲、乙两本，两本文句联属及分篇先后皆同。不过，乙本篇末有篇题和计篇之字数，分别作“德三千卌一”和“道二千四百廿六”；又甲本有墨钉（或称圆点），乙本两篇皆无，似是抄写者有意去掉的。因为甲本《德》篇墨钉有 18 个，《道》篇只有 1 个[10]，且在篇首，似乎抄手们从甲本《道》篇开始对表示文句关系的墨钉内涵已经迟钝麻木，或者是因为抄手已不能领悟其内在意义，或者是消极的不胜其烦感所致，再或者是有一种类似于“时代精神”的力量影响，墨钉在文本中的原有作用在某种程度上空洞化了，丧失了其存在的意义和价值。到了乙本抄手手中，则索性连甲本《德》篇及《道》篇总计 19 个墨钉悉数祛除，似乎丝毫没有表现出对前人思想的传承，对后人疑问照及的一面。但是为什么帛书甲本尚存 19 个墨钉，它们的真实意义或作用是什么？从帛书甲本到乙本的演变，编者最终将墨钉在重新编织的《老子》文本中悉数祛除，其内在的原因或主导观念是什么？这些是我们不能不作出回答或合理解释的问题。纵观《老子》文本编辑的总体发展过程，我认为从简本发展到帛甲本，帛甲发展到帛乙本，贯穿于其中的总体原则就是成篇成书的指导思想；从帛乙发展到西汉邻、傅、徐、刘四本，从这四本发展到以王弼本为代表的各通行本，贯穿于其中的总体原则就是在帛书乙本成篇成书的编辑结

果上，再次进行比较完整细致的章句划分，以满足老学系统中《经》、《传》、《说》日益发展而日益相分别、相倚重的需要，同时亦满足学人对文意的理解和文句记诵的需求。考察《老子》文本分章的变化以及帛书甲本墨钉的内涵，都必须在这一大背景下进行。既然如此，那么不妨以此观念为指导，作出更具体细致的考察吧。

帛书《老子》分篇成书的原则，在包括王本在内的各通行本都保留下来，但帛书《德》篇在前，《道》篇在后，各通行本则恰好相反。简本《老子》无分篇之说，只据竹简形制被整理者分为甲、乙、丙三组，有人把它们叫做三书，似无不可。帛书与各通行本的文句联缀顺序基本相同，只不过帛乙不分章，帛甲是否分章不太清楚，但有一些墨钉夹杂于其间，隔断了文本的连续性；通行本则在帛书的基础上大致划分为81章，其中有几章文本更换了位置，实则大同小异。简书是目前能见到的《老子》最原始本，按照竹简形制被分为三组，每一组又因为有缺简或文字上的残失，致使只被联缀成若干段。尽管如此，但仍可以看出其文本联缀几乎完全不同于帛书或通行本。不过简书与帛甲共同的都是有一些墨横或墨钉，它们在文本的划分或联缀关系中当有一些作用，而这些作用是什么呢？或许从其中可以看出文本变化或离合的痕迹，这就是它们提供的惟一有价值的信息吗？无疑简书的墨记符号无论是在数量上还是在种类上比帛甲多得多，它们大致可分为三种，一种是随手点的短墨横或墨线，其作用相当于句逗号；一种是小黑方块，或作句号用，或作分段符号用，作句号用时竹简的书写密度几乎是照样进行的，没有较多的空白停顿，作分段（或分章）用时小黑方块符号后常空数字位置再书写，不过按通行本的章句划分来说，作句号用的小黑方块亦常常兼有分段作用[40]；最后一种是“以”（“乚■”）字符号，其语

义为“止”，即表示结束的意思，人们普遍认为它表示一个比较大的段落群的终结，在某种程度上具有属段成篇的意味[41]。但是三组简书只在甲组出现了两个“以”字符号，这可能意味着什么呢？单就甲组来说，它是楚简《老子》三组中保存得最为完全的，但即便在这组比较完全的《老子》抄本中，“以”字符号所应该包括的章数或语段却显得远为不足。在第25至32简，第33至39简两段群最末一简简尾各有一个“以”字符号，但按通行本分章来看分别只包括3章和5章内容，而该组简本第1至20简所构成的段群包括同于通行本的10章内容却未见有“以”字符号结文。看来第1至20简后当继续有一些简文为之联缀至终结，而第25至32，第33至39简各自前当有大量的竹简为之联属。因而甲组的简文有可能应当比目前所编的数量多一些，至于具体分量实难估定。而如果两“以”字符号为分篇标记，合乎《史记》所云“著书上下篇”的符号要求的话，那么甲组当有数量不在少数的缺简。同时这种作为分篇用的两“以”字符号，也是后来帛书本分篇抄写，编文成书的基础。

在简文中有大量的多种墨记符号，帛书中的这种墨记符号则单纯得多，也少得多，帛乙中甚至连一个圆点符号都没有，很明显帛书中墨记符号的使用和减少都受到某种或一些观念的指导。而在此观念的指导下，帛书墨钉的独特内涵是什么呢？我们不能不作出回答。帛书出土后，人们普遍认为帛甲夹杂的圆点符号乃分章记号，然而为什么并不总是出现在同于通行本章段前后间的文字中呢？有不少的圆点符号是夹在同于通行本所划分的章段内部的，这亦是为了分章的需要么？此外为什么帛甲《道》篇只有篇首的一个圆点符号，帛乙则根本未见一个墨钉作分章之用？这无论如何仅用分章的理论是解释不通的，反而恰恰可以推明在帛书两

本编订的前提中，消去分章记号，重新编辑文本以成篇成书的观念相当流行；帛书的编者所要求的是以"道"、"德"命名的两篇专论性的文章。这就是在《老子》文本流传过程最根本性的一次观念变革和革命性的文本编辑实践。在此结论下，我们将举例说明帛甲文本中的墨钉内涵。

在同于通行本的第46章中，帛甲有两墨钉，分别位于"天下有道□走马以粪天下无道戎马生于郊"句前后；简书则无此句，只有此章的下半部分；帛乙在帛甲的基础上消去两墨钉，将此章文本完全合在一起；通行本则在帛乙的基础上将此章相对独立出来，而不是平滑、有机地接续在专论性的文本中。相对于简书来说，帛甲的两个墨钉具有间断文本连续性的作用，它们反映出墨钉中间及前后的文本原非是联系在一起的，因而在重新连接文句、编辑文本的操作过程中墨钉除有识别文本，保存文本活页的基本单位外，更多地是指向在努力探索文本内在联系过程中所流露出的某种怀疑和疑虑。同样在帛甲同于通行本的第52章文字中，"没身不殆"与"塞其闷"间有一墨钉，表明抄写者虽然力图按照成书成篇的要求把它们完整缀合起来，但态度是审慎的：墨钉前后的两段文字是否能缀合还是一个问题。这一疑问在简书乙组中有所反映，"闷其门"恰好在简乙中是一个语段的开头；在第13简简首，前当不接通行本"天下有始……没身不殆"一段文字。帛甲的墨钉并非无缘无故地随手点定的结果，一般是有文本继承上的划分根据的，在同于通行本第57、63、64等章前帛甲皆有一墨钉，以与前面的文字识别开来，而简书甲组也正是在相应各章文句前有小黑方块符号作标记的，这说明帛甲墨钉的点定是有文本依据的。帛甲的审慎态度还可以从一些例子看出来，举同于通行本第51章的一段文字来

看，帛甲句首与句中各有一墨钉，尽管两墨钉后面各自所属的语句在意思上相近或相关，甚至句式也比较一致，但帛甲的抄手还是点上墨钉，审慎地将它们识别开来。仔细想来帛甲将两段文字拼合在一起是根据文本的内在关联进行的，是以文本的内在合理性为指导原则的，但抄手又给它们之间加上墨钉的识别记号，则表明这两段文字原非在底本的一处；加上墨钉，盖重在表疑问和审慎也。[42]但是墨钉的使用，并不能掩盖帛甲重新编辑《老子》文本的真正意图：把《老子》编辑成一部以两篇专论性的文章为基础的真正意谓上的书，而不是一片一片、局部段落的格言哲语的集合。对比帛甲与简书，帛甲《道》篇与《德》篇，帛乙与帛甲在墨记符号上的使用，文句的组合，以及篇章的构成，就可以看得比较清楚了。从简书到帛甲，墨记符号减少了，文句的联缀增多了，而逻辑关系的使用及句式的固定化，使文本联系至少在外观上看来表现得紧凑有序起来。从帛甲《德》篇到《道》篇墨钉数量锐减，可以说《道》篇内部是完全通畅无间的，已基本实现了从格言哲语的汇集到成篇论文的转变；从帛甲到帛乙，这一意图已完全暴露无遗，并实现出来。我个人以为在现在能够见到的《老子》抄本或传本中，帛甲的文本联缀与划分是划时代的，它奠定了此后《老子》诸本的基础。通行本正是在帛甲与帛乙的基础上再现文本内部的段落间隔，而进行81章次划分的，以满足传经解经的需求。不过依据我个人的阅读体验及比较性的文本研究，我以为《老子》文本的传递在包括西汉在内的时代之前，似乎一直有一个类似如师生关系的传递线索存在着，这尤其强烈地表现在西汉初至西汉末的这一段时期里，可以为西汉诸传经本及此后各通行本的章句再现或划分提供内在的根据。

又，在《老子》帛甲文本中还有13个(或更多)“∨”、“∧”符号及小黑点，其中“∨”、“∧”今天已是用来表示“析取”、“合取”作用的逻辑符号，但不知在当时它们是否具有离析或合并文本的作用？如果有，则证明帛甲编者确实是在认真的思考过程中进行文本的重新编辑和联缀的。

帛甲的文本重构固然一方面体现了按合理性标准重新组织《老子》文本的理想，但也必然不可避免地会带来这样那样的错误，如底本原真状态和内在合理性的丧失，包括语段联缀的失误，文字译释的误读，遣词造句的失败，乃至于帛书的编辑理想以及祛除墨钉的行为都可以看作是重新编辑《老子》的错误前提和错误后果。为了真切而具体地说明《老子》文本变化过程中的各种复杂情况和特点，下面首先就简书、帛书、通行本(以王本为例)在语段的组合或章句的划分上作出具体比较。

(1)在同于通行本第46章中，简书无“天下有道……戎马生于郊”一段，帛甲以两墨钉分别出来，帛乙则把它们合在一起，王本划作一章。考察通行本第46章的两段文字，实不相关，不应合并在一处或划作一章，所以可知是后来者在简书的基础上，重纂文本时窜乱的。从帛甲到帛乙这点完全可以看出来，帛甲以墨钉分作两段，一方面为帛乙的文本缀合提供了基础，但另一方面犹存狐疑。

(2)在同于通行本的第30章，简书整个语段完整，而帛书及通行本在其中缀入“师之所处荆棘生焉大军之后必有凶年”句，在章末附属“物壮则老是谓不道不道蚤已”句，并且在一定程度上生硬地调整了简书的语句顺序，即把本在章末的“其事好[还]”上缀“不以兵强天下”句后。但这样做的结果却使通行本章首三句的衔接以及章尾三句的上接显得有些勉强，拿简书与其对比就显得颇为

清楚了。但,既然帛书(包括通行本)面对多个抄本,承担着重编文本的艰难任务,那么它必须把某些语意相近的句子缀合在一起。从同于通行本第30章的帛书缀合中,我们亦可以看出编者的这份苦心,尽管不太成功,但用心是善意的。另,简书“其事好”句脱字,当据帛书补作“其事好还”。

(3)在同于通行本的第64章,简甲取出上下两段,分作两处抄写,帛书则把二者合并起来抄写,帛甲段首有墨钉,但不表示区分该章内部文本。考察这两段文字,有若干方面是相近的,如下段的“慎终如始”(简甲作“临事之纪,誓冬女忖”)与上段句意相接,但从总体看来上下两段实应分作两章为当,所以简本分作两处抄写较长。[43]

(4)在同于通行本的第5章,简书只有中间一段,即“天地之间……动而愈出”一段。考察此段与上下两段的关系实不相属,应分做三片。看来这些句段很可能是帛书整理者从其他抄本中挪出来缀接上的,其中并无多少道理,只不过上中两段皆以“天地”一词起头,中下段则以相反之理相衔接而已。如果说中下两段尚可拼合在一起,那么上段与中下段决无缀合之理。

(5)在帛书同于通行本第20章的一段文字中有“人之所畏亦不可以不畏人”一句,句末“人”字总显多余,与句意不甚相协;“人之所畏,亦不可以不畏”语意已完足,句末添“人”字,作“人之所畏,亦不可以不畏人”,画蛇添足,语意扞格难通。但造成这一现象的原因又久不被人所知,故帛书校注者多强为解人,或干脆视为衍字、误字,如刘殿爵、高明以为句末多一“人”字别有一番道理,并以帛本为是[44],许抗生则校以诸书谓“人”实为衍字[45],戴维则不声不响径直去掉此字[46],吴福相谓“此节中下‘人’字,疑‘也’字之

误"[47]。为了论证的方便,先不妨把简帛相关文献抄录下来进行比照:

简乙第5简:"人之所褪亦不可以不褪▬人惹辱若缨贵大患若身……"

帛乙《道》篇:"人之所畏亦不可以不畏人望呵其未央才……"[48]

帛乙《道》篇:"故去彼而取此弄辱若惊贵大患若身……"[49]

把帛乙《道》篇的两处引文按照简乙第5简所云拼接起来,问题立即可以解决。帛乙拼接恢复的原底本当作:"人之所畏亦不可以不畏人弄辱若惊贵大患若身……。"又根据简书"褪"字后,"人"字前有一小墨横作间隔,实可知帛书所据之底本原亦当与简书全同,今标点此句作:"人之所畏,亦不可以不畏。人弄辱若惊,贵大患若身。"这样看来帛书实是在以简书的再抄本或三传抄本为基础进行重新编辑的,此可为铁证;亦可见简本之存真,帛书之传讹。通行本则有见于"人"字的不是,而干脆将其删掉,既不见于第20章"人之所畏不可不畏"句后,亦不见第13章句首。又通行本第20章"人之所畏,不可不畏"句前后两段了不相接,文本缀合误甚。

(6)在简帛及通行本中,"绝学无忧"一句的文本缀属始终是一个问题。谁优谁劣?今尝试权衡论之。

简乙第3、4简:"学者日益为道日员员之或员以至亡为也亡为而亡不为▬幽学亡恳唯与可相去几可……"

帛乙《道》篇:"……此三言也以为文未足故令之有所属见素抱朴少□而寡欲绝学无忧唯与呵相去几可……"[50]

王本第19章:"……此三者以为文未足故令之有所属见素抱朴少私寡欲。"

王本第20章:"绝学无忧唯之与阿相去几何善之与恶相去若何人之所畏不可不畏……"

在帛书《老子》释文公布之后,人们几乎众口一词地说通行本把"绝学无忧"句放在第20章句首实乃一大错误,因为它并不与该章其他几句语意相关;由帛书则"绝学无忧"句理当上属,并入第19章,作:"见素抱朴,少私寡欲,绝学无忧。"然简书的公布却使这一观点受到挑战。在简本中,"绝学无忧"句根本不与"见素抱朴少私寡欲"联系在一起,何来"绝学无忧"必定系属在"见素抱朴少私寡欲"句后的不移之论?简本与通行本的章句划分在此似有所同,通行本以"绝学无忧"作第20章的起始句,与第19章末句是划开的,而在简本中刚好"绝学无忧"句前有一小墨横,以与前文相识别。两相比较似乎表明从简本到各通行本的发展,其间虽经帛书祛除墨钉的有意作用,但似乎《老子》经文的句读并没有因此而中断,不然为什么有些时候通行本反而能恪守简书的章句划分呢?又甩开简本、帛本、通行本的比较不谈,而直接反思简书,我以为简书"绝学无忧"前的小墨横或许是误点,或许应该点在此句后[51]。

(7)在同于通行本的第52章,简书只见中间一段,帛书则上、中、下三段俱全。考察这三段的逻辑关系,实分做三片,不相属,不过帛甲中间一段首句"塞其闷"前有墨钉,已表示与上一段相识别。在中间一段与下一段之间,原本亦不相属,因为中段末句在简乙中有小墨横,以示段终。但是我们必须弄清,为什么帛书把本不相干的几个段落联缀在一起呢?经再三推敲,该章上段与下段语意是贯通的,相接较紧密,很可能在底本中原初是合抄在一个段落中的,经过校订之后被插入了中间一段,反而打破了文本的有机联系。这种文本有机联系的打破,主要表现在上段与中段的不相关

联上，这或许是帛甲为什么要在二者之间点一墨钉的缘故；而中段与下段之间多少有些联系，尚可勉强撮合，这也是为什么帛甲不在其间点一墨钉的原因。编者对文本的整理还表现在辅助语句的添加上，如帛乙在帛甲的基础上，于“既得其母以知其子”后添加一句“既○知其子”句，语句显得更加舒展，语意显得更加开豁，所以各通行本都作了继承[62]。

(8)在同于通行本的第45章，简乙由“大植若屈”句分做前后两章，其标志是“大植若屈”句后有小黑方块。前段是对“大成若诎”等七个语句的连续，后段则论述了“清清(静)为天下定”的观点，两段实无多少关联。帛书及各通行本将它们合在一处或编做一章，自是强扭强合。

上面我们通过简本与帛书、通行本的比较，指明了帛书、通行本在分章、分段等方面存在着因为不据简本而产生一些缺陷或讹误的例证。但是不是凡帛书打破简本的分段或分章界限，而将之分合或将其他语句掺杂嫁接进来的，都是失败的、不合理的、毫无价值之举呢？事实并非如此，我们仍将通过简帛书(包括通行本)的比较作具体论证。

(1)简书使用墨记符号远较帛书为平常，但其不规范的地方尚多，其内涵若不是有帛书及各通行本作参照，很可能会引起今人不少误会。如简甲第1、2简，随意使用小黑方块符号的多达5处，这些小黑方块的使用意义是什么呢？它们都是表示分段，还是断句的？根据帛书后诸本，此5个小黑方块中的前4个当只表示断句，而第5个小黑方块则兼有分段与断句的双重作用。但是在简书中小黑方块一般用来表示分段作用，像这样多点出4个小黑方块符号作标记，如果不是有什么特别深的文本内涵，那么就已经有滥用

符号的嫌疑了[53]。而帛书干脆消去这些在整理者看来不必要的断句符号，似乎使文本变得更为紧凑和一体化了。消除多余、不必要的墨记符号，是整理者肩负的一项任务。简书滥用小黑方块符号的例子可能还有一些，如简甲第10简前后六七支简，除一处外，断句皆只用小墨点或短促的墨线，但第10简"竺能浊以朿者牆舍清"句后有一小黑方块符号。按照帛书或通行本句逗与分章，这一小黑方块点涂在此处，实感唐突。我以为帛书消去此类滥点的符号是应该的。李零认为此一分章符号误点，理应移至"保此道者不欲尚盈"句后[54]。可备一说。

(2)在同于通行本的第63章，简甲缺少了与帛书或通行本中间相对应的一段文字。那么由简甲所提供的信息，可以推论出这是出于什么原因吗？简甲"为亡为事亡事未亡未"句后紧跟着一句"大少之多易必多难"，对于此句，与帛书或通行本相较很不一样。假如简甲此处未有脱简，则此句可逗点为"大少之，多易必多难"或"大，少之，多易必多难"，从语言的内在节奏来看，后一种句逗似乎更合情理，在文意上也似乎与"多易必多难"句更相属。当然，前一种读法勉强解之，与"是以圣人犹难之"遥相递接，亦无不可。不过体会"大少之"或"大，少之"一句与整个句群的言说关系，或考察从上句到下句的传承关系，则总觉得不很圆满顺畅，说得玄虚一点就是该句气脉短促滑跳，与整个句群的表达不甚和谐。假如这一疑笃可以成立的话，那么断言此处有脱简则并非危言耸听。计算帛本有而简书无的语句字数，以及简甲每支简的平均容量，大概此处抄脱两支简的内容。而假如将来的考古材料完全证明这是一厢情愿的设想的话，那么正好说明帛书对简文的补充是合乎文本内在合理性的必要举动，因而是重新编辑文本中的一个成功例子。

(3)在同于通行本的第32章，简书“万物将自宾”和“犹小谷之与江海”句后有小黑方块符号分段。帛书及通行本将两段合作一处或并作一章，似无不可。前一段着重论道体，后一段着重阐明无为自化的道理；前后两段可以被理解为具有逻辑上的关联：前者论形上之道，后者论道之具体表现，前者讲守道之理，下段讲其应用或结果。而这很可能是帛书整理者将二者合在一起的原因。

(4)在同于通行本的第16章，简甲只有“各复其堇”前一部分，且句末有小黑方块符号表示此段终结。今拿帛书及通行本与之对照，知“各复归于其根”句前后两段本不在一处或共章。何以知道如此？我们把此章前后两个部分的交接语句抄录下来，就可以把问题说明一大半了。

1. 简甲：各复　　亓堇■

　帛甲：各复归于其□

　帛乙：各复归于亓根

　王本：各复归　其根

2. 简甲：…………[55]

　帛甲：　　□□

　帛乙：　　曰静

　王本：归根曰静

在帛书与王本中，何以见得这两部分文字是拼接起来的？第一简甲“各复亓堇”后有小黑方块，表明此前为独立一段，原不与后面“归根曰静”一段文字拼在一起。第二帛甲、帛乙“曰静”一句与上文根本不相关联，从“天物秐秐各复归于亓根”到“曰静”形成断气现象。这也说明帛书编者在重组文本的时候发生了误挪，把原文本中“曰静”前的文句挪掉了（或有意去掉之亦有可能），而拼上

“各复归于其根”一句。今人多谓帛书“曰静”前抄脱“归根”二字[56]，实受到通行本的羁绊，成见已深，何可得其真谛？帛甲、帛乙两书相继皆作“曰静”[57]，当不可断言此处抄脱了“归根”两字。而此后各通行本皆作“归根曰静”，当是根据文意添补，非帛本原有。不然，何以时间久后者得其真，而远前者反两皆抄脱失真？于理难通。因此，我们只有把帛书甲、乙本发生的此类错误看作是文本重新剪接过程中的附带后果，才能看出《老子》原本的样子，以及帛书与各通行本的编者在《老子》文本重构的过程中所作出的真正贡献。在我看来，此处两段文本的拼接是比较成功的。因为一者这两段文字内容关系紧密，思想的深广度也比较相当，二者语句的交递上也比较协和，尤其是表现在通行本的补接上。帛书虽然有“曰静”句不能上接，但有草创之功；各通行本则根据上文“各复归其根”一句，补做“归根曰静”，就彻底铺平了语言与文气上的断陷，使此句前后两段圆转顺畅，接合密洽。这应该被看作重组《老子》文本中的一个著名成功例子而受到研究者的重视。

(5)在同于通行本的第48章，简乙“(为)学者日益”句段与“取天下常以无事”句段本不相接，帛书及通行本将两段拼合在一起，亦是基于语意上的关联，因而是一个合理的文本编辑与重组例子。

(6)在同于通行本的第31章，简本无章首几句，两相比较，可知到帛书本抄作时即已将简书所无的文字缀合进来。今列诸文本对比如下：

1. 简丙：…………………[58]

帛甲：夫　兵者不祥之器□

王本：夫佳兵者不祥之器

2. 简丙：…………………

帛甲：物或恶之

王本：物或恶之

3. 简丙：………………

帛甲：故有欲者弗居

王本：故有道者不处

4. 简丙：君子居则贵左

帛甲：君子居则贵左

王本：君子居则贵左

5. 简丙：甬兵则贵右

帛甲：用兵则贵右

王本：用兵则贵右

6. 简丙：故曰兵者□□□□□

帛甲：故　兵者非君子之器也

王本：　　兵者不　祥之器

7. 简丙：………………

帛甲：□□不　祥之器也[59]

王本：　　非君子之器

从上引《老子》三本的对照中，我们实可发现帛书“夫兵者不祥之器，物或恶之，故有欲者弗居”是在简书的基础上拼合进来的，而“□□不祥之器也”则是根据简书“故曰兵者□□□□□”一句和组合后的文意添加的。王本则是在帛书的基础上，校以他本异字，并将末两句予以简省、交换而成。现在我们要追问的是帛书将原本不属于简本的语句缀合进来是否合理呢？至少表面看来二者似乎颇有关联，但其实质如何呢？我以为帛书尤其是以王本为代表的通行本的弥合是颇为成功的，因为一者主论“兵者不祥之器”，一者

主论“兵者非君子之器”，两组语句完全可以弥缝到一起。王本在帛书的基础上所做的弥缝工作显得更为成功，因为王本将帛本“有欲者弗居”改为“有道者不处”与简本“兵者非君子之器”更加靠拢，王本又作了最后二句句序的调整，使之更趋合理，更加通贯。[60]

总的看起来，简本分段过细，文本按思想上的共通性结集的密度不大，这应当是帛书及各通行本的编者要重新编辑文本的最深沉内在的原因。当然编书的理念与编书的实践效果是两码事，帛书在文本的结集上虽然取得了较大的成绩，试图把零零碎碎的格言隽语编成两篇通达流畅的文章样式，但是在文本重编的具体实践中也出现了一些较大的失误，将一些文意上并不相关的语段拼接在一起，又即使在拼接同意的几个语段上，亦常常挪错文本，或生硬无铺垫地对接上来，略显粗糙。而各通行本重又通过完整的分章结构来理解《老子》，实际上在一定程度上打破了帛书本编者的编辑理念，回复到简本的原有状态中。通行本虽然在段落间的衔接上作出了技巧比较娴熟的敷接处理，但也没有充分地摆脱帛书本的多种局限，反而在一定程度上由于历时的延宕，造成文本讹误的增加。但这并不意味着，简本在一切方面都压倒性地优胜帛书或通行本《老子》。

第二，在《老子》文本的发展、改造过程中，帛书和通行本不但对简书语段和章句的离合、掺杂，作出了巨大的努力，同时也作了某种程度的语句补充和完善，而这种补充和完善从实例来看大都是合理的、成功的。

(1)在简甲“长古之善为士者”句段，即从第 8 至 10 简的一个完整句群中，帛书作出了一些合乎原意的补充或发展。帛书在“深不可志”与“是以为之颂”间铺入“夫唯不可志”的过渡句，使语句间

的递接趋向舒展，语意的因果关系更加明显充分。在句群末，即“保此衍者不谷豊呈”一句后，帛书又补充“夫唯不欲盈，是以能襞而不成”[61]句，不但是对前文合乎逻辑的补充、引申，同时更是对原意的发展与深化。编者的水平，于此处最显[62]。必须加以强调指出的是，凡类似这种情况，皆应视作编者的有意补充，即一种创作性的文本发展，而不应该看作从其他文本割裂、补缀而来。这一点通过与文本语段的联缀相比较，可以体会得到。

(2)在同于通行本的第37章，首句简甲作“衍亘亡为也”，帛书甲、乙本改“为”字为“名”，可能另有文本依据。从此章内部来看，作“名”字可以在下文“吾将阗之以无名之朴”(帛文)一句上找到内证；但从全章总体来看，似不如用“为”更当。各通行本几乎皆作“为”字，从简书。各通行本最为突出可取的地方是在“道常无为”后补充数字作“道常无为而无不为”，从体用两方面把此章章旨概括殆尽；而从简书原文“衍亘亡为也”的句式判断，原简是不可能有“而无不为”数字的。另外在简书“牆贞之以亡名之叡夫亦牆智足”句中，帛书和通行本都重复了“无名之朴”(王本)四字。从语意上来看补充“无名之朴”四字实无必要，但是从语言的内在节律来看，重复此四字亦有必要，不但使上下句的衔接更加自然紧凑，而且使文句富有回旋复沓的韵致，突出了文句中的关键词，从而使文意更加饱满。在此顺便指出，“无名之朴”并非后一句“夫亦牆智足”(简文)的逻辑主语，真正的主语是“牆贞之以亡名之叡”一句，而“无名之朴”只在语句间起**蝉联**作用，是一种修辞手段。这种修辞手段在《老子》文本的改进过程中，常常得到有效的运用。

(3)在同于通行本的第2章，帛书在“天下皆知美之为美亚已……先后之相隋”语段后加了“恒也”两字，虽然简本原无，但我同

意以前人们对此两字的高度赞许[63]。帛书有此两字做一个语段的总结，不但使文句紧凑有力，而且从根本上提高了认识的深度，起到了画龙点睛的妙用。这应该看作是帛书编者对原意的一个跳跃式的创造性发展，但可惜的是各通行本的编者皆未继承这一思想成果，可能是在复古的文本校订浪潮中将其消抹于无影无踪之中了。另，王本在"万物作焉而不辞"句后补充了"生而不有"一句，河上公本、傅奕本皆有，简帛则无。此句的补充虽无甚惊人之处，但也不离合理添增文本的要求，而出于偶句的需要。

(4)在同于通行本第 57 章"吾何以知其然哉"句后，简帛皆无"以此"二字作短暂有力的先行回答，而通行本(如王本)则在此句后添加"以此"二字先行作答，甚为允当有力，且语句变得摇曳多姿："吾何以知其然哉？以此：(夫)天下多忌讳而民弥贫(叛)……"

(5)在同于通行本的第 55 章，简甲"是谓不道"句末有小黑方块符号，表示此语段已终结。帛书、通行本则在此句末更添"不道早已"一句，把在简书中藏而未露的段意引导出来，变得更为完足显豁，当然是一种合理性的补充、引申了。

(6)在同于通行本的第 18 章，简丙几乎同于帛书本，只不过少了"知快(慧)出案(安)有大伪"一句，王本更作"慧智出有大伪"。这种由简本而帛书到通行本的变化趋向，与前引诸例并不太一样，在我看来后来诸本实起了文本误读的不良作用。关于简书此段文字的理解，学者间出现了较大差异，问题集中在文本中"安"字的文义理解及句读归属上[64]。"安"字用法详见王引之《经传释词》、杨树达《词诠》、裴学海《古书虚字集释》，今不复引出。我倾向于认为简书"安"字属下读，作反诘疑问词"何"解，原文可逗点为："古大道发，安有悬义？六新不和，安有孝學？邦豪昏□，安有正臣？"其实，

我们取消后人的理解误导，而说大道兴，有仁义，六亲谐和，有孝慈，邦家明治，有正臣，于理颇为圆通顺畅。这样看来在老子的思想中大道与仁义等概念是并存统一，而不是分做两元兴废的。而帛书及通行本所呈现出的意蕴，则是一种偏畸之解，基本滑向了与简书背道而驰的一面。又，帛本（王本）所添"知快（慧）出案（安）有大伪"（"慧智出有大伪"）一句，亦是基于偶句的需要，此乃为文害意之一例。

综上所述，帛书、通行本对简书进行插接语句的补充或改造，在大多数情况下是符合底本原意，合乎逻辑的补充和发展的；只有在少数情况下，如上论第（6）例，是不恰当的、误导的，因而是失败的文本改变。帛书对简书，通行本对帛书进行了改造，但前者工作的重心是对语段重新作了编辑，对文意进行了补充、完善，后者的工作重心则是使文本变得更加精练、更加顺畅，其中包括对语言自身的多维锤炼。当然通行本亦有在帛书的基础上再增减语句的例子，今略举数例以证之。在同于通行本的第46章，简帛本《老子》皆有"辠莫厚䜭甚欲"（简文）或"罪莫大于可欲"（帛甲）[65]一句，王本则无。王本《老子》特别寻求文本语句的对偶效应，故在此删奇成偶。在同于通行本的第30章，帛甲有"□□所居楚朸生之"[66]，王本更添一句"大军之后必有凶年"，亦是基于对偶的需要。其他如通行本的第2章，第25章，王本在简帛书的基础上分别添加"生而不有"和"周行而不殆"两句，亦是基于偶句的需要。在同于通行本的第55章，简帛书有"攫鸟猷兽弗扣"或"攫鸟猛兽弗搏"[67]一句，王本就地取材，基于偶句的需要，把它裂变成两句："猛兽不据，攫鸟不搏。"在同于通行本第17章"其次亲而誉之"（王本），傅奕本作两句："其次亲之，其次誉之"。从上下文或义理上来看，似以分

析为两句陈述较当。但此即是古本之旧乎？简帛及王本、河上公本皆作一句陈述；从整个句群的对偶需要来看，则正当如是。而如此地讲究偶句，王本或许曾经六朝人之润饰否？[68]

第三，在单句上通行本对帛书，帛书对简书有所改变，包括句子表达方式的重新构造，字词的增减改换，句意的调整与扭转。今只就单句中的字词变化引起语义更改的一方面，比较简本和帛本、通行本《老子》的是非然否，优劣所在。

(1)在同于通行本的第19章，简甲作："㡭智弃支。"帛本与王本同，虽有异文但不异读，作"绝圣弃智"(王本)。与帛本、王本不同的是，简本未曾要求"绝圣"，而实主张"弃支"。圣，其本义为耳聪，但其本质指向的是神秘而玄远之听。不过简帛诸本此句虽有用字的不同，但并无观念上的根本变化。《庄子·在宥》引有"绝圣弃知"一语，文本的改窜或当是在此前后。简甲云："㡭𢡺弃慮，民复季子。"帛书、通行本云："绝仁弃义，民复孝慈"(王本)。简书整理者读"𢡺"为"伪"，裘按"慮"读为"诈"[69]，庞朴认为"慮"似当读为"作"[70]，高明教授则更认为"㡭𢡺弃慮"应释作"绝义弃仁"，与帛书等本子相通。[71]裘锡圭在1999年10月提交给在武汉召开的"郭店楚简国际学术研讨会"的学术论文中，指出此句应该释读为"绝伪弃虑，民复季子"，并认为"季子犹稚子"，"民复季子"与"复归于婴儿"义近；"季子"不必读作"孝慈"。[72]此说持论偏颇，实不敢苟同。"慮"释为"虑"在音韵上并无可能，而"季子"训为"稚子"，进而解释为"赤子"、"婴儿"，先秦故书并无其例。"季"，排行之少、幼；"季子"，排行之少者，"延陵季子"(吴公子季札)即其例。因此在这四说中我们权且以简书整理者及裘按的说法为准。慮读为诈，诈与伪皆含有虚伪、欺骗之义，为恶德。简书《老子》与帛书以后各本在

内容上最大的不同，就是没有偏激、狂戾地排斥仁义等传统观念。“绝圣弃知”、“绝仁弃义”，似是庄子前后流行的，因为在《庄子》一书中有较多的“绝圣弃知”、“攘弃仁义”的思想，特别表现在外篇中的前四篇里。

(2)在同于通行本的第66章，简甲云：“江海所以为百浴王，以亓能为百浴下。”其中“百浴”二字重复。帛书、王本改作为：“江海所以能为百谷王者，以其善下之。”（王本）改作后的结果是省去一“百谷”词，“能”置于前句，以“善”字添入后句，表现力更强，“能”与“善”一前一后，淋漓尽致地把文意表现出来。此外，改作后的文句变得更精练了，因此是一种成功的文本改进。

下两句“圣人之才民前也”和“亓才民上也”的两“才”字，帛书和通行本都换作“欲”。“才（在）”，强调的是一个客观事实的陈述，“欲”则是想像于未然，与“在”字有别。两相权衡，以“在”字为胜[73]。

(3)在同于通行本的第15章，简甲云：“长古之善为士者”，帛书及各通行本俱无“长”字。李零认为“长”字应属上读[74]，恐非。因上句“其事好”后有一墨横，可能表示此处有脱文或兼作句逗。“长”字下读，不但起句悠缓，而且韵味深长，胜于帛书及各通行本。

简甲云“是以为之颂”，帛书及各通行本添“强”字，作：“故强为之容曰。”（帛本）“强”，勉强。帛书及各通行本添一“强”字，把“为士者”（或“为道者”）“微眇玄达，深不可志”（帛乙）的特点更充分地表露出来，不失为合理的补充。

简甲云：“竺能浊以朿者湷舍清，竺能庀以迬者湷舍生。”帛乙作：“浊而静之徐清，女以重之徐生。”帛甲同，有异文但不异读。王本作：“孰能浊以静之徐清，孰能安以久动之徐生。”王《注》云：“浊

以静，物则得清；安以动，物则得正。”观此注，知“久”字王本原未必有。又“久”字与上句无对，则“久”字必后人添加。傅奕本作：“孰能浊以澄清之而徐清，孰能安以久动之而徐生。”“澄清”与“久动”正相对，王本“久”字之添，或受此影响乎？三相比较，帛书最劣，王本其次，简甲最优。简甲比王本多“牆（将）”字，其好，于语句、文意都较长。

简甲云：“保此道者不谷尚呈。”帛书、王本皆无“尚（尚）”字，于句意有损。但为什么帛书、王本去掉“尚”字呢？原来帛书、王本在文本语末添加了“夫唯不[欲]盈，是以能襞而不成”（帛乙）一句，根据蝉联的需要，简本的“尚”字就被削除了。帛书与王本的文本改造，有得有失。

（4）在同于通行本的第64章，简甲云“季不季”，简丙作“学不学”，帛书、通行本均从简丙。季（教）与学，义各有别，然教与学古可互训，似不应非此即彼，认为必有一是。又，学古作斅。斅，《说文》云：“觉悟也。”段《注》：“斅，觉，叠韵。《学记》曰：‘学然后知不足。’所谓觉悟也。《记》又曰：‘教，然后知困，知困然后能自强也。故曰：教学相长也。《说命》曰“学学半”，其此之谓乎！按《兑命》上‘学’字谓‘教’，言教人乃益己之学半，下字作‘学’，乃已下同《玉篇》之分别矣。”段《注》已说明“教”与“学”在上古的区别与联系，特别指出“教”与“学”是可以通借的。因此过分强调简甲与简丙，及与帛书、通行本在此句上的差异性，可能是错误的。顺便指出，简甲“埶之者遠之”，“远”字乃“避”字之讹，简甲下文正作“避”；简甲“能尃万勿之自肰而弗能为”，后一“能”字当为“敢”字之误，“能”、“敢”形近易讹，简丙正作“敢”。[79]

简甲“临事之纪”句，含蓄概括，其后诸本如帛甲作“民之从事

也恒于亓成事而败之"，则平白浅显，不抵简书远甚。又"亓"，傅奕本作"儿"，似涉王本"幾"字讹误。

(5)在同于通行本的第37章，简甲云"衍亘亡为也"，帛书甲、乙两本"为"字俱作"名"，王本从简本仍作"为"，实自有本。

简甲云："夫亦牆智足，智以朿。"[76]"智足"，帛书两本俱作"不辱"，王本作"无欲"。帛书出来后，人们常谓"辱""欲"音同互假，忽视了"辱""欲"二字形义上的差别[77]。今与简甲比较，"辱"未必是"欲"之借。简本作"智(知)足"，形音义俱已尽致，帛书如相仍，不当改作"不辱"，亦可能帛书所据他本所用之字形义有别。又同于通行本第36章简甲云"智足不辱"，帛书、通行本亦作"智足不辱"，是"智(知)足"与"不辱"两词自来即相区别矣。权衡"智足"与"不辱"的语义差别，当以简本为胜。王本作"无欲"，虽与"知足"略有差别，但语义基本相通，似从简本化出。

(6)在同于通行本第2章，简甲云："长耑之相型也"，帛书"耑"作"短"，"型"作"刑"，其实可相通，皆"形"之借。王本不作"形"，作"较"，误，前人已指出[78]。

简甲云"万勿復而弗忍也"，"忍"，帛乙作"始"，王本作"辞"。易顺鼎、蒋锡昌谓王本作"辞"，乃后人改窜。高明谓"始"、"辞"音通，"辞"当假为"始"，"始"为本字[79]。于省吾《老子新证》根据金文认为"始"与"辞"均为"嗣"之借字；"嗣"，司也。"司"训"主"，所以"万物作焉而不司"是说"万物作焉而不为之主也"。[80]丁原植基本上赞同于说，认为"简文此处作'嗣'解，更能合于《老子》的思想。"[81]我以为简文"忍"释为"始"或"嗣"于《老子》义理皆通，不必太过执求。

(7)在同于通行本第16章，简本云："至虚，亘也；兽中，笃也。

万勿方复，居以须复也。天道员员，各复亓堇。”战国秦汉时，楚文“亘”与“极”常混用，此处“亘”应是“极”之误[62]，如《老子》简乙第2简有两“亘”字，正为“极”之误。“兽(守)中”，帛书及各通行本俱作“守静”，失故书之真，陈鼓应先生说“由此更加突显了老子‘守中’之说”[63]，诚是。“方”，帛书作“旁”，王本作“并”。方为旁之省，旁为并之借，此乃常训，不当把二者析开取义。“居”，帛书、各通行本俱作“吾”，“吾”与“居”形近易混，作“居”字是。“须”，帛书及通行本作“观”，失故书之旧。然亦可能此系帛书编者有意而为之，“观复”源自《周易》，帛书《老子》与《周易》同出自马王堆三号汉墓。这样看来，帛书改“居”为“吾”，亦可能是有意而为，并非出于讹误。须，待也。“须复”与“观复”所表现的主体能动性并不一样。从义理上讲，“须复”更符合老子清静无为、道法自然的主张；然“观复”亦非与老子思想完全相违背，老子“为道”、“知天道”以及“见小曰明”等观点，与“观复”之旨是一致的，论理不应责之苛严。简本“天道员员”句，帛甲作“天物雲雲”，帛乙作“天物秐秐”，王本作“夫物芸芸”。王本“夫”乃“天”之讹，简帛作“天”可以互证。惟简本作“天道”和帛本作“天物”，语义有别，似以简本为是。“物”，简本省作“勿”，与“道”形音相差甚远，二字本不该相混。帛书及今本皆读作“物”字，乃可能以发展出的“物”字今文隶写先秦古文的缘故。篆文“物”与楚简“道”字，尤与“㴔”字形近。简甲第21简“有㴔混成”，帛书及通行本作“有物混成”，正其例。员员，雲雲，秐秐，芸芸，可异文同读；然“员员”可作别解，“员员”乃“圆圆”之省。圆即圜，《吕氏春秋·季春纪》有《圜道》篇，云：“何以说天道之圜也？精气一上一下，圜周复杂，无所稽留，故曰天道圜。”两相权衡，以简文“天道员员”为是。

(8)在通行本第56章,王本"知者不言,言者不知"之"知"字每被误读为智(zhì)。简本此句作"智之者弗言,言之者弗智",智为知之借,读知(zhī)不读智(zhì)。

(9)在同于通行本第57章,简甲云"夫天多期韦而民尔畔",帛书及通行本"畔"作"贫";作"贫"语义难通,今校以简书,知"贫"乃"畔"(叛)之音转。贫与叛本音通,然亦因音通而可致义误。简本云"民多利器而邦慈昏",帛甲"邦"作"邦家",通行本作"国家"。简文只作"邦",而不作"邦家"或"国家",似可证简甲《老子》之抄作较早,因为"家"的观念甚行于战国,"邦家"合成复词表明了"家"的地位的急剧上升。故书当以作"而邦慈昏"为是。简本云"法勿慈章",帛乙作"□物兹章",再次证明作"法令滋彰"之误,未得简书之旧。顺便指出,郭店《老子》甲组第30、31简的一段文字有可能应读作:"夫天多忌讳,而民弥叛;民多利器,而邦滋昏;人多知夫,奇物滋起;法物滋章,盗贼多有。"应充分注意《老子》四字偶句现象对文本与文意的约定。[84]

(10)在同于通行本的第55章,简甲云"冬日虐而不惪","惪"即"憂","憂"又当为"嚘";帛甲作"发",即"憂"之省。帛书乙本此字残存左半边一"口"字形,原字难辨。简本"惪"字原当释"嗄","嚘"或即"嗄"之变[85]。李零亦释"憂"为"嗄",而刘信芳、魏启鹏则仍读"嚘"[86]。"嚘"、"嗄"形近易混。

简文云"和曰祟,智和曰明",层次清楚,规定明确。帛甲同简本,有异文但不异读。帛乙云"和□□,知常曰明",已窜"和"字为"常"。王本更作"知和曰常,知常曰明",其所以变乱增字者,一是为了句子的整齐(上下句对偶),二是为了修辞效果(蝉联),但为文而害意,实不足效。在简本的文意中,"和"是一个关键概念,以

“和”规定“常”,以“知和”规定“明”,与帛乙、通行本重知重常的观念不同。帛乙、通行本乃舍本逐末,在一定程度上消解和掩盖了“含德之厚”(即“和”)的章旨。

(11)在同于通行本的第48章,简乙云“为道者日员”,帛乙“为”作“闻”,通行本依仍简本之旧,均作“为”。帛书释文公布后,学者多谓“闻道”胜“为道”,作“闻道”是,“为道”非[67]。验之简书,其说不然,作“为道”是。

(12)在同于通行本的第41章,简乙云“中士昏(闻)道若昏(闻)若亡”,帛书、通行本后“昏”字作“存”。昏、存古韵同属文部,然“昏”为“闻”之借,“闻”与“存”义有别。“若闻若亡”,是说中士闻道,闻之未深,闻之未信,习学在口耳肌肤之表。“若存若亡”,是说中士闻道习之未固,存亡未定,于义亦近。然两相权衡,以简书稍胜。

简云“大器曼成”,曼与免可通,义亦相近[68],帛乙正作免。《广雅·释言》:“曼,无。”朱骏声《说文通训定声》云:“曼,发声之词。……与用蔑、末、汉、靡、莫等字同。”“曼”或“免”,世传本多作“晚”。晚与免可互借,然晚、免字义本不同,各通行本多作“晚”,是否真切地即是免之借,尚未可知。《韩非子·喻老》云:“(楚)庄王不为小害善,故有大名;不早见示,故有大功。故曰:大器晚成,大音希声。”《吕氏春秋·先识览·乐成》先引《老子》“大智不形,大器晚成,大音希声”句,后以禹之决江水、孔子之用于鲁及子产治郑的故事阐明“大器晚成”的道理。审断此两引文原意,似作“晚”字是。

总体上来说,简书用字比较原始、正确,愈古愈存真,胜于帛书及各世传本,通行本去简本已远,讹字、变字较多,有时甚至因一字之讹变而致使整个句子的语意扭转或者难以通晓者,其例也不在

一二。但是帛书和通行本《老子》也不尽是仿古之抄录，其任务是在不断编辑文本中使其有所发展，以趋于更加完善，所以帛书和通行本编者在有意整理故书的指导思想下，亦时有用字比简书更好更得当者。要之简书虽然在用字上比帛书和通行本稍胜，然而实在各有优劣。其中我们尤应关注《老子》文本字词句变化的历时性因素，因为变化了的时代思想和语言特征也会不知不觉地渗入帛书或各通行本之中，由此可以反映各代整理者的文本或思想特征。

第四，帛书和通行本对简本《老子》的句序、词序作了较多变动，其中一些甚至引起文意侧重点或文本优劣的变化。

(1)在同于通行本第25章，简甲云"天大，壁大，道大，王亦大"[29]，帛书甲、乙本及诸通行本皆是以"道大"在前，"天大、地大、王亦大"继之。这样两种次序至少在今人的思想观念中可能是颇有差别的。大概自帛书作俑之后，"道大"的观念被抬到"四大"之首，凸现出来，于是"道大，天大，地大，王亦大"的次序也被目为《老子》哲学重道的一个有力证明。简书出版后，如果说这一观念还未从根本上动摇，那么支持此观点的这一证据业已消解。"天大，地大，道大，王亦大"，简书似乎还没有意识到通过言说顺序的先后而把四者的地位就其重要性分别开来。如果有，则简文所言说的顺序正表明了简本《老子》含有更深、更坚韧的文化传统内涵：天地，在人的生命来源和根基中，仍然具有坚不可摧的永恒重要性，生命之来往归寄，以及精神之自由，亦都以天地为其最大维度的形上、形下之境界，因而即使"道"的地位上升，亦必借重于天地的崇高性而得到彰显。道的地位的上升和凸现，当是道的理念已被思想家们阐释得比较丰富、深透和崇高了，于是有必要挪动文本的词句顺序，把这一思想成果固定在经典的表述中。时代思想的发展也指

挥着文本编辑的如何进行。当然帛书改动文本顺序，可能还基于词句排列的内在逻辑。下文云："人法埅，埅法天，天法道，道法自然。"（简文）上文如以"道大，天大，地大，王亦大"为言说顺序，正好逆向对应，可作为证明。其实，帛本改动简本，通行本改动帛书或简本，多基于同样的理由，只是由于大多数例子在今天看来并不构成观念上的冲击，故在此略去不引，不加比较了。

（2）在同于通行本第56章，简甲云："闭亓逸，赛其门；和亓光，迵亓新；副亓颖，解亓纷，是谓玄同。"帛书及通行本"挫其锐，解其纷"（王本）在前，"和其光，同其尘"在后。这种文本顺序上的改动，似是根据语意的递进关系，即语意的加深与扩大而进行的，应该被看作一种合理的，至少也不是毫无根据的有意改动。"和光"、"同尘"的观念，在帛书和通行本中被凸现出来，与"玄同"可以近值。

（3）在同于通行本的第57章，简甲云："是以圣人之言曰：我无事而民自福，我无为而民自蠡，我好青而民自正，我欲不欲而民自朴。"帛书及通行本中间三句作："我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富"（帛乙），与简本很不一样。我以为简本的排列次序是按照句子在观念上的重要性或者简单说来是按照语意的递进、深化关系来排列的。简甲云："万勿牆自定"又云"清清可以为天下定"，"定"与"正"可通，所以"我好静而民自正"一句应该放在一个更重要的位置。两相比较，则帛书及通行本的排序，显得颇为不合理，近于杂乱。

通观简书与帛书、通行本《老子》词句顺序的变化，比较重要的可简择出以上三条，这三条俱在简甲。另外，简甲还有大量句序被后人扰动，而简乙、简丙则少得多。所有这些说明了什么呢？可能是简甲的抄本比简乙、丙流传较久，导致人们改动句序就愈有机

会，也愈多实例。

最后简略地谈一谈郭店简本《老子》在思想观念上的特点。据拙见看来，简本《老子》相对于帛本、通行本在思想观念上的最大不同，乃是在原始儒道思想的发源期，老子与孔子，或说与以《六经》为代表的上古传统文化的关系问题。这主要表现在简本《老子》并无直接反对仁义学说的明证，联系今传本的某些内容，反而可以认为道之道德与儒之仁义，在老子那儿是并存贯通的，当然在二者的关系中道德是根本，仁义则是道德的内涵之一。这种关系的消解或崩溃，即仁义成为道家强烈批评的儒家伦理说教之一，大概是在战国中期开始，到孟庄的时代这种批判已经发展到相当激烈的程度了，《庄子》一书就成为这种时代精神的鲜明见证。关于简本《老子》尚仁的思想，陈鼓应等先生已作了申发[60]，今不赘论。不过简本《老子》虽然没有明言反对仁义的思想，甚至在一定程度上还表现出刚刚超离上古史官文化的老根时，儒道两家所共同具有的那种天然亲合性，但这一点在道家文化的长河中是否就是道家特质的呢？在《庄子》的思想中对于仁义的态度具有两重性，外篇对儒家的仁义思想采取了强烈批判的立场，如说“剿剥儒墨”、“攘弃仁义”等等；但另一方面庄子又站在道德的崇高立场上，主张兼容儒家的仁义学说，这在内、外、杂三篇中皆有表现。于是这里的关键仍然在于如何理解道德与仁义的关系问题。据我个人阅读《庄子》的体会，庄子之所以要激烈地批判儒家的仁义学说，实是因为在当时或此前有一些儒者把仁义观念抬到了学问思想的顶点，出现了“擢德塞性”、“毁道德以为仁义”的偏激思想，而在此儒道分野的关节点上，庄子自然是站在道家的立场来批判儒家过激地宣扬仁义

思想的，因为是在以道德统摄仁义，还是以仁义充塞道德二者上，其学派立场有着根本性的不同。如果承认以道德作为学问的根本点，那么庄子不但不顽固地拒斥仁义的思想，反而力图积极地把其包融在自己的思想体系中，如肯定仁义的合理性存在，并对其作出新的阐释，以“道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之”[49]的逻辑秩序，把仁义最终容纳在自己的思想体系中了。这样看来庄子从根本上是继承了老子道德与仁义相统一的思想的。竹简《文子》则与此点显得更为相近。今就简本《文子》引述如下：

A. 0615 则敬爱、损退、辞让、守□服之以

0600 不嬨(慈)不爱，不能成遂，不正

2259 之所畏也，礼者民之所□也。此四

0591 踰节谓之无礼。毋德者则下怨，无

0895 0960 则下诤，无义则下暴，无礼则下乱。四

B. 0775 德，则下有仁义，下有仁义则治矣

2248 道德，则下毋仁义之心，下毋仁义之

C. 0917 平王曰：“用仁何如？”文子曰：“君子

0920 是谓用仁

1097 不仁者，虽立不□□其

0208 理事，故必仁且

0874 兹谓之无仁，淫

0749 □□仁者取人，百

D. 0869 耶。平王曰：“用心何如？”文子曰：“君子□

0852 ‖：有行义者如是

0759 义而兄

2436 □□是胃用义

2236　[ ]也，义者以之象德也而艰

2373　不义是胃(谓)

2356　是佳生义，义

1188　之所义，唯

E. 0904　[ ]之[ ]而知之乎？"文子曰："未生者可

0896　1193　知。"平王曰："何谓圣知？"文子曰："闻而知之，圣也。"

0803　知也。故圣者闻‖

1200　而知择道。知者见祸福

0765　刑，而知择行，故闻而知之，圣也。

0834　知也成刑(形)者，可见而

0711　未生，知者见成

上所引竹简《文子》，与王本《老子》所反映的思想很不一样，可以说几乎是相反的。王本《老子》第5章云："天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。"简本无。第18章云："大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。"帛甲作："故大道废，案有仁义。知快出，案有大伪。六亲不和，案有畜兹。邦家闆乱，案有贞臣。"乙本"案"作"安"，傅奕本作"焉"。案、安、焉，皆训"于是"，因为"知快出，案有大伪"句，"案"如不训"于是"而训反诘疑问词，则句意不通。依此，王本章18正与章38在思想上相通。第38章云："故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。"帛本同。帛书与通行本虽然高扬道德，但对仁义礼及圣知予以比较强烈的批判与贬斥，则与简本《老子》所表现的文本内涵不一样。王本第19章云："绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼

无有。此三者以为文不足，故令之有所属：见素抱朴，少私寡欲。”帛本大体相同。所谓“绝仁弃义”，简书原本是“绝伪弃诈”；所谓“绝圣弃智”，简书原本是“绝智弃卞”。而简本《老子》所反映的思想，正与竹简《文子》大体相合。上引竹简《文子》的思想要点是把仁义礼和圣知，与道德统一起来了，其思维倾向是以道德积极地肯定与容纳仁、义、礼、圣、知五者。在郭店简书中正有一篇名叫《五行》的简书，其思想主体即是论述仁义礼知圣五者与道德的关系问题的。一般，简帛《五行》被认作是儒家著作，如果这一观点没有讹误的话，那么竹简《文子》至少表明儒道之间有一些思想或论题是共通的。不过，周凤五、黄人二认为郭店道简乃邹齐儒者的版本，是“儒家化”了的道家经典[32]。如果此说可以成立，那么对于郭店《老子》三组所呈现的道儒关系应该重新衡定，其在思想史发展过程中的真正价值和意义亦应重新阐明。

总之，由简书《老子》，我们既获得对《老子》文本变异的深切了解，也更真实地了解到《老子》一书在思想观念上的重大变化。它的发掘出土及公布于世，有助于人们对老子其人其书的深入理解，更可以廓清疑古派们播散在老子其人其书问题上的重重迷雾，使我们对《史记》的论述又增加了几分信任。

注　释：

① 参见荆门市博物馆编《郭店楚墓竹简·老子》甲、乙、丙三组释文注释的说明部分。《郭店楚墓竹简》，北京，文物出版社，1998年5月第1版。

② 马王堆帛书《老子》乙本两篇后皆有篇题，并计有字数；帛书甲本则无。

③ 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第90页，武汉，湖北人民出版

社,1982年9月第1版。

④　荀子是见过《老子》的,而且所见本子可能不只一个。荀子赵人,五十岁时始游学于稷下;稷下元老们死后,荀子"最为老师","三为祭酒"。作为一方学术领袖,他从稷下学宫的上一辈学者手中接过《老子》传本是理所当然的。因稷下先生宗《老》者不只一二人,所以或许有数个《老子》传本并存。后有人谗荀子,荀子乃适楚,春申君以为兰陵令,这一年据《史记·春申君列传》所云知是公元前254年。春申君亦本学问渊博之人,曾为楚太子完的老师。太子完立为王(即考烈王)后,春申君相楚长达25年之久,门客众多。据此,荀子适楚后又可能获睹楚抄本《老子》,其中可能就有郭店楚简《老子》的再抄本。韩非曾为荀子学生,很可能曾获观荀子所藏的《老子》书。本人还相信《解老》和《喻老》为韩非早年习道之作,其后才有《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》诸篇之作,玩味《史记·韩非传》更深以为信。如果这一猜想不为无见的话,那么可以在一定程度上加强《老子》一书上溯到公元前300年左右的效力。

⑤　庞朴:《古墓新知——漫读郭店楚简》,《国际儒学联合会简报》1998年第2期,总第14期,第26页。

⑥　王博:《郭店〈老子〉为什么有三组》,1998年5月美国达慕思"郭店老子国际学术研讨会"论文。该文还指出甲、丙两组也有文本上的类同现象存在。

⑦　李零认为:"'闭',原从门从戈,简文'闭'多从门从必,从戈乃从必之误。"(李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第470页,北京,三联书店,1999年8月第1版。)魏启鹏认为:"(闭)乃'闭'字之异构。"(《道家文化研究》第17辑,第227页。)刘信芳给作者来函指出:"按'闭其逸'、'塞其门'乃数术用语,原简不误。说参拙文《荆门郭店竹简老子解诂》。"

⑧　美国布朗大学罗浩先生亦曾指出此点。罗浩:《郭店老子对文研究中一些方法论问题》,1998年5月,美国达慕思"郭店老子国际学术研讨会"论文。

⑨ 王博说："本文认为，甲、乙、丙三篇《老子》应该被看作是当时存在的三个不同的《老子》传本，而且甲本所依据的底本年代可能稍早于乙本和丙本。从文字上看，乙本特别是丙本与帛书本及通行本的差别极小。"王博：《关于郭店楚墓竹简〈老子〉的结构与性质》，1998年12月广东罗浮山道家会议论文提要。

⑩ 依整理者勘定，甲组讹字为：季（孝），须（寡），天（夫），天（而），蚰（蛀），連（遠），篱（篇），闵（闭），祟（祟（常））。乙组讹字为：亘（亟）。丙组讹字为：既（即），散（美）。刘信芳给作者来函云："有关讹字的说法应慎重。如'季'、'须'、'既'等都不是讹字。'季'应读如字，'须'是'寡'的通假字，'既'是'即'的通假字。"

简本的脱文较多，如甲组第7、8简"其事好"句脱"还"字，第9简"涣乎其若释"句"若"字后可能脱"凌"字，第14简"知以静"脱"足"字，"大少之多易必多难"句似有较多脱文，第17简"成而弗居"疑脱"功"字，第30简"夫天多忌讳"脱"下"字，第37简"返也者，道动也"脱"之"字，"天下之物生于有，生于亡"句"有"字下当脱重文符号，第38简"不不若已"似脱"其"字，"贵福骄"脱"而"字。乙组第1简"是以早"句脱"服"字，第3简"学者日益"句疑脱"为"字；第5、6简"何谓宠辱"脱"若惊"，第6简"是谓宠辱惊"脱"若"字，第17简"修之天下□□□□□□□"句较特殊，联系下文来看其中当有脱文，即当脱"以身观身"四字。丙组第4简"故道□□□"句如依文意及帛书文字，当有脱文。此外简书《老子》还有较多衍文，从略。

⑪ 此似是把《太一生水》篇字数计算在内，裘锡圭说郭店《老子》简现存字数应为1741，减去甲、丙两组复出的75字，则为1666字。裘说见《道家文化研究》第17辑，第26页脚注。

⑫ 王博在达慕思会议上认为，楚简《老子》乙组与丙组各有自己的主题，乙组的主题是修身，丙组的主题是治国，并认为："甲组也可以区分出两个主题有别的部分。第一部分包括1:1到1:10，以及1:14到1:16，其主题与丙组类似，主要讨论治国方法。第二部分包括1:11到1:13，1:17到1:20，其主

题是关于道、天道与修身的。”(王博:《郭店〈老子〉为什么有三组》)对楚简《老子》进行主题概括并没有什么错误,但以此作为郭店《老子》分组的实际原因却值得怀疑。

郭沂顺着王博的思路,论述更加激进,下词更加肯断:“我以为简本的甲、乙、丙三组,就是上、中、下三篇。其一,这三组竹简形制各不相同,这当然是竹简作者有意进行区别的。其二,也是更重要的一点,这三篇主题有所不同。简本《老子》的核心思想是守道归朴。具体言之,上篇大致讨论守道归朴及其根据、效果。中篇大致讨论守道归朴的途径。下篇只有四章,似为杂列。尤其是相当于今本64章下段的末章,显然是附录。它已在上篇出现一次,只是由于其文字有出入才附列卷末。此《老子》三篇,或许我们可以仿照《庄子》体例分别称为内篇、外篇、杂篇。”(郭沂:《从郭店楚简〈老子〉看老子其人其书》,《哲学研究》1998年第7期,第48—49页。)

⑬　参见《美国“郭店〈老子〉国际研讨会”综述》一文,《国际儒学联合会简报》1998年第2期,第19页。

⑭　参见罗根泽:《历代学者考证老子年代的总成绩》,罗根泽:《诸子考索》,北京,人民出版社,1958年2月第1版。

⑮　这种现象在罗根泽所著《诸子考索》第277—279页开列的简表中已直观地表现出来。

⑯　《汉书·艺文志》云:“老子邻氏经传四篇,老子傅氏经说三十七篇,老子徐氏经说六篇,刘向说老子四篇……老莱子十六篇。”

⑰　金德建著《老聃学说出于史官考》一文认为史记“献公十一年”应作“孝公十一年”,这一说为今人习用。又说如“献公十一年”不误,则应是孔子卒后的一百零六年。金德建:《先秦诸子杂考》,第49页,郑州,中州书画社,1982年9月第1版。

⑱　吴光习用金德建之一说而执持之,以献公为孝公之误。吴光:《黄老之学通论》,第37页,杭州,浙江人民出版社,1985年6月第1版

⑲　毕沅、汪中、牟廷相、张季同、谭戒甫、罗根泽等人力主相同或相近之

说。

⑳　说采詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,第42—43页。

㉑　梁启超在《论老子书作于战国之末》一文中认为:"前辈的老子八代孙,和后辈孔子的十三代孙同时,未免不合情理。"(《古史辨》第4册,第306页,上海,上海古籍出版社影印,1982年8月第1版。)此后该论成为疑老派的一大"铁证"。詹剑峰已力驳之,其说有理。参见詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,第33—37页。

㉒　疑老派大约是在老子、老聃、李耳、老莱子、太史儋等名号之间搅混重组,其核心指向是把老子、李耳、老聃三者异名同实的关系彻底打散,以期与太史儋、老莱子等人实现重新组合,一者让老子其人其书后延,至顾颉刚先生谓《老子》书出秦汉间,一者让老子与孔子脱离任何干系,以洗儒者受教于异端之耻。惑矣,儒者不以学问为耻!

㉓　王蘧常在《庄子·天下》的注释中,已把《天下》老聃思想与《老子》一书略加疏证。王蘧常:《诸子学派要诠》,中华书局、上海书店联合出版,1987年12月第1版。

㉔　《吕氏春秋》引《老》具体约有7条,其中4条不见于简书。又《审分览·不二》云:"老耽贵柔。"《审应览·重言》云老耽"听于无声,视于无形",《有始览·去尤》云老聃"立乎独"、"不合于俗"。《老子》中与此相关的章句,当时或此前亦当存在。《韩非子》引《老》约有30条,其中18条不见简书。韩非子在《解老》、《喻老》两文中屡称《老子》为"书",是《老子》在此前已成书矣。

㉕　第(1)、(2)条,詹剑峰认为是间接引《老》之文(《老子其人其书及其道论》,第77页)。对于第(2)条,我同意其看法;而第(1)条尚在疑似之间,暂作引《老》例证列出。又严灵峰先生亦认为第(1)条引文乃庄子解《老》之作,与詹剑峰先生的看法相呼应。严氏观点参见其著作:《无求备斋学术新著》,第1页,台北,商务印书馆,1987年2月初版。

㉖　以"性命"等几个复合词来考证《庄子》外、杂篇的作者归属及制作时间的学者,先后有张恒寿、唐钺和刘笑敢等先生。三位先生的见解、论证及立

论根据分别参见下列三书的相关部分：

张恒寿：《庄子新探》，武汉，湖北人民出版社，1983年9月第1版。

唐钺：《考订古书撰作年代通则刍议》，《文史》第15辑，北京，中华书局，1982年9月第1版；

刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京，中国社会科学出版社，1988年2月第1版。

㉗ 王叔岷说："晋人所注《庄子》，已纷杂如此。则据今传郭象本以论《庄子》之旧，不亦难乎？郭本内、外、杂篇之区画（划），盖由私意所定，试证之如次。"又说："郭本《庄子》，乃郭象删定之《庄子》，欲探求《庄》书旧观，首当破除今本内、外、杂篇之观念。大抵内篇较可信，而未必尽可信；外、杂篇较可疑，而未必尽可疑。"两则引文分别见王叔岷：《庄子校诠》，第1434、1438页，台北，中央研究院历史语言研究所专刊之八十八，1988年3月出版。

㉘ 《郭店楚墓竹简》第200页注［七］。

㉙ 廖名春先生按《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之序，将第38、39、44、36、37、40、41简拼合为："《诗》所以会古今之志也者，［《书》者所以会］□□□□者也，［《礼》所以会］□□□□［也，《乐》所以会］□□□□［也］，《易》所以会天道人道也，《春秋》所以会古今之事也。"廖名春：《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》1998年第3期。

㉚ 《道家文化研究》第17辑，第66页。

㉛ 参见杨伯峻：《列子集释》附录三"辨伪文字辑略"，北京，中华书局，1979年10月第1版。

㉜ 许抗生：《〈列子〉考辨》，《道家文化研究》第1辑，上海，上海古籍出版社，1992年6月第1版。

胡家聪：《从刘向的叙录看〈列子〉并非伪书》，《道家文化研究》第6辑，上海，上海古籍出版社，1995年6月第1版。

陈广忠：《为张湛辨诬——〈列子〉非伪书考之一》、《〈列子〉三辨——〈列子〉非伪书考之二》、《从古词语看〈列子〉非伪——〈列子〉非伪书考之三》，《道

家文化研究》第10辑，上海，上海古籍出版社，1996年8月第1版。

[日]武内义雄：《列子冤词》，见江侠菴编译：《先秦经籍考(中)》，第360—373页，上海，商务印书馆，1933年10月再版。

严灵峰：《老列庄三子书中被广泛误解的几个问题》、《列子成书年代及其流传》，见《无求备斋学术新著》。该书第154页云"《列子》原书并非御寇所自著"，第158页又云"《列子》成书年代，周安王四年—显王二十七年(前三九八—前三四〇)，在庄子前，并当在齐宣王前。"

㉝　下引第(1)条，把同于通行本《老子》第6章的语句称为"《黄帝书》曰"，甚为值得注意。又第(2)条所引"老聃曰"与王本、帛本语句次序颠倒，字词亦有甚异者，诸本亦同于帛书或王本。设若《列子》一书果真是伪造的话(如梁启超等人一口咬定乃张湛自作自注)，那么伪造者造伪竟会如此之低劣，至于把见于《老子》的文字一则误作"《黄帝书》曰"，一则句序颠倒，异字多见，而轻易授人以把柄么？

㉞　参阅了《文物》1995年第12期的竹简《文子》释文，李学勤：《〈老子〉与八角廊简〈文子〉》(《中国哲学史》1995年第3、4期)，严灵峰：《定州竹简〈文子〉残本试探》(《哲学与文化》第24卷第2期)等文，及李定生、徐慧君：《文子要诠》(上海，复旦大学出版社，1988年7月第1版)一书。

㉟　竹简《文子》与简本《老子》的思想颇为一致，几乎若合符契，但这又说明了什么呢？是《文子》袭用了《老子》吗？诚然，竹简《文子》与《老子》无论是在思想上，还是在语句表达方式上都有惊人的相似之处，但前者皆是暗袭后者，未见明引"老子曰"或"老聃曰"者，亦未见二者有完全雷同甚至大体相同的句子。这又说明了什么呢？文子，老子之弟子，与楚平王问答者。老子，文子之师，或亦师亦友，与文子有闻道先后之分，也有学问上的切磋。这样或许可以解释何以《文子》引《老》未袭用"老子曰"、"老聃曰"的方式，而引文大皆意引。又竹简《文子》与竹简《老子》都不弃绝仁义，而是把仁义放在道德之境中统一起来，这与战国后期诸子引《老》所体现出来的引文变异情况，迥异其趣，而这是否说明竹简《文子》之祖述或祖抄《老子》者，都应该产生得非常

早呢？战国早期，还是春秋末期？文子，敬称也；平王，谥号也。准此，《文子》一书的制作或在战国初期否？然史据尚不足，难已推断。又竹简《文子》第2465号简云："文子上经圣[ ]明王……"何谓"经"？第0909号云："□经者，圣知之道也，王也不可不……""经"是讲圣知之道的；然简文"经"字前缺一字，不知是否作上下之"上"字？第0696号简在"不道始于弱细者，未之有也"后有"百一十八字"字样，与上面两简联系起来看，《文子》在上下经之分似可推断，且经文字数约略两三百字的分量。《文子》竹简有277枚，共计2790字，除去经文字数，尚余两千余字，这些内容当是解经之传、说。第0741号简有"闻之传曰道者博"几字，第1805号简有"传曰人主[ ]"几字，由此似可推断竹简《文子》有《经》有《传》有《说》，其主体构成部分当是后来产生的解说矣。这样看来，竹简《文子》一书的制作有一个历时的过程，其《经》的部分可能在春秋末、战国初，其《传》的部分可能在战国早期偏晚或中期偏早，其《说》的部分则可能在战国中期或晚期偏早的时候形成。《经》为本，《传》与《说》不断发展且在一定程度上改变了《经》存在的方式。我们充分注意到第0869、2439号简有两墨钉，但皆是分章记号，而非分《经》、《传》、《说》的符号；第0645号简有一墨钉，其用意尚不清楚。又，所存竹简多举上古人物，如尧(0579、2249)、桀、纣、汤、武(2252)、伊尹(2329)、文王(1157)，最迟则为平王、文子，无一例举此后来者。《文子》一书虽不断变化，但在时间观念上仍然守紧上古，这说明发展了的《文子》一书仍有所本，似乎能够在一定程度上反映出《文子》的初本是颇为古朴的。总的看起来，《文子》既非伪书，亦非晚至汉初之古籍；《文子》一书有一个发展的过程，其《经》、《传》、《说》三个部分约相当于在战国早、中、晚三个时期形成。八角廊竹简《文子》是以《说》为主体的新《文子》；今本《文子》窜乱繁衍，则出于东汉以后，几近伪书矣。

李学勤先生认为："看书中'平王'是谥法，'文子'是尊称，可以推想是记录文子的言行，和《论语》、《墨子》、《孟子》等书体裁一致。再考虑'平王'前没有冠以'楚'字，整理记录者很可能是楚人，或许像《孟子》的情形那样，就是文子和他的弟子。"(参见李学勤：《古文献丛论》第159页，上海，上海远东出版

社，1996年11月第1版）又认为竹简《文子》有上、下经之分，各包括若干篇（见《古文献丛论》，第150页）。

李定生认为："《文子》的著作年代，当为战国中后期。"（《哲学与文化》第23卷第9期，第1984页）赵建伟认为："古本《文子》的主体部分当撰作于齐威宣时，出于北方道家文子后学之手。"（《哲学与文化》第23卷第9期，第1993页）严灵峰先生认为："定州竹简成于前322—239年之间，前后不过83年。"（《哲学与文化》第24卷第2期，第101页）

㊱ 詹剑峰在《老子其人其书及其道论》第97页中说《论语》"有若无，实若虚"与《老子》"上德若谷，大盈若虚"相符合。《论语》"无为而治，其舜也与"、"予欲无言"、"天何言哉"与《老子》"圣人处无为之事，行不言之教"相符合。《论语》"吾有知乎哉？无知也"与《老子》"知不知，上矣"相符合。诚然这些语句，在《论语》和《老子》中是相通的，但颇难推定其中一书必定抄自另一书。

㊲ 蒋锡昌说："据此，则老子之年代从可知矣。夫老子之书，已为孔子同时及近时人所见，则老子必为孔子所问礼之人，可信也。盖至齐宣王时，其稷下先生，如慎到，田骈，接子，环渊之徒，皆学黄老道德之术，而老子之书已布天下矣。"见蒋锡昌：《古代引老经最早之人考》，蒋锡昌：《老子校诂》，成都，成都古籍书店，1988年据1937年商务印书馆本影印。

㊳ 西汉的老学著作有史可考者，计约10种。参见严灵峰编著：《周秦汉魏诸子知见书目》第一册，第4—7页，北京，中华书局，1993年4月第1版。

㊴ 因甲本残缺部分较多，墨钉数当在19个以上。

㊵ 由于墨记符号的使用尚未区分得十分准确，其中允许偶然或误用现象的出现，而符号的多功能兼用现象则更为普遍。

㊶ 彭浩：《关于郭店楚简〈老子〉整理工作的几点说明》，1998年5月美国达慕思"郭店老子国际学术研讨会"论文。

㊷ 本篇初稿写完后，读及戴维《帛书老子校释》一书后附《关于帛书〈老子〉甲本中的圆点标志》一文，与拙见有甚相合者。他说："甲本圆点标志与其

它篇的圆点标志同而不同，同者同为简牍篇章的起首标志，不同者，甲本中的圆点标志尽可看成是疑点或干脆说是错简的标志。"把甲本中的圆点看成是疑点标志，我完全同意，然而看成是错简的标志则恐有误。戴氏观点详见所著：《帛书老子校释》附录，长沙，岳麓书社，1998年3月第1版

㊸ 简丙有该章下段，文句更近帛书或通行本。

㊹ 高明：《帛书老子校注》，第317、318页，北京，中华书局，1996年5月第1版。刘说见高文所引。

㊺ 许抗生：《帛书老子注译与研究》，第92页，杭州，浙江人民出版社，1982年2月第1版。

㊻ 戴维：《帛书老子校释》，第122页。

㊼ 吴福相：《帛书本老子校释》，台湾，中国文化学院中国文学研究所硕士论文，1979年6月撰。

㊽ 此处帛甲残甚。

㊾ 帛甲同，有异文。

㊿ 帛甲在同于通行本的第19章末、20章首残去关键的九字，故不引用。又"学者日益"至"无为而无不为"句，帛书在《德》篇，通行本在第48章。

(51) 参照帛甲小圆点的作用，也有可能用小墨点表示对"绝学无忧"句缀接位置的怀疑。

(52) 但亦有可能是帛甲将"既知其子"抄脱，此备一说。又，帛乙"既知其子"句的添加，乃首先由于蝉联的需要。

(53) 如果这4个小黑方块符号有比较深的文本内涵，那么它们是否暗示着这几句文本曾经是分段独立的，而后才被抄手们合在一起的？这有待于更深的探讨研究和更古材料的发现。

(54) 李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第469页。

(55) 简甲后面的省略号表示简本无此句。

(56) 高明：《帛书老子校注》，第301—302页

(57) 帛甲此两字残缺，当据帛乙补作"曰静"。

㊿ 简丙后面的省略号皆表示简本无此句。

㊾ 帛乙与帛甲几乎完全相同，故一概从略不引。

⑥⓪ 王本唯一的缺陷是首句“佳”字难解，但亦有所本，不得污其为出于私意添增。

⑥① 此句帛书两本皆有残缺，今经校补，权且引用。

⑥② 此例通行本几乎同于帛书本，故不论。

⑥③ 几乎凡研读帛书《老子》著作有文者，皆曾指出“恒也”二字的妙用。

⑥④ 庞朴：《初读郭店楚简》，《历史研究》1998年第4期，第10页。丁原植：《郭店竹简〈老子〉释析与研究》，第329、330页，台湾，万卷楼图书有限公司，1998年9月初版。

⑥⑤ 帛乙作：“罪莫大可欲。”河上公本、傅奕本亦皆有此句，可见二者得古本之真。

⑥⑥ 帛乙作：“□□□□□棘生之。”王本作：“师之所处荆棘生焉。”

⑥⑦ 帛乙作：“攫鸟猛兽弗搏。”

⑥⑧ 高明先生在其所著《帛书老子校注》第349页云：“帛书《甲》、《乙》本‘独立而不改’一句，今本作‘独立而不改，周行而不殆’，对文成偶。类似的问题，如前文帛书《甲》、《乙》本‘企者不立，跨者不行’，对文成偶。今本二十三章‘希言自然’一句，奚侗、马叙伦据此故疑原亦为对语，今有脱漏。帛书《甲》、《乙》本‘企者不立’、‘希言自然’、‘独立而不改’皆为独句，而今本多为骈体偶文。如果问，帛书《甲》、《乙》为何同将此诸文下句脱掉，如此巧合一致，甚难思议。其实不难理解。骈体偶文，乃六朝盛行文体。验之帛书足以说明，类似这种偶体对文，非《老子》原有，皆六朝人增入。”高先生所言实乃真知灼见！但云“皆六朝人增入”，则恐有误。

⑥⑨ 《郭店楚墓竹简》，第113页。

⑦⓪ 庞朴：《初读郭店楚简》，《历史研究》1998年第4期，第10页。

⑦① 《美国“郭店〈老子〉国际研讨会”综述》，《国际儒学联合会简报》总第14期，第18页。

⑫　见裘锡圭：《纠正我在郭店〈老子〉简释读中的一个错误——关于"绝伪弃诈"》，1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

⑬　此点郭沂已指出。郭沂：《从郭店楚简〈老子〉看老子其人其书》，《哲学研究》1998年第7期。

⑭　李零：《读郭店楚简〈老子〉》，1998年5月美国达慕思"郭店老子国际学术研讨会"论文。

⑮　李零：《读郭店楚简〈老子〉》已持此观点。

⑯　"智以束"脱"足"字，当作："智［足］以束。"

⑰　高明：《帛书老子校注》，第426、427页。

⑱　毕沅云："古无'较'字，古文以'形'与'倾'为韵，不应作'较'。"刘师培云："《文子》云'长短不相形'；《淮南子·齐俗》曰'短修相形'，疑《老子》本文亦作'形'，与'生'、'成'、'倾'协韵。'较'乃后人旁注之字，以'较'释形，校者遂以'较'易'形'矣。"蒋锡昌云："按顾本成玄英《疏》：'长短相形……何先何后？'是成'较'亦作'形'。"转引自高明：《帛书老子校注》，第230页。

⑲　高明：《帛书老子校注》，第233页。

⑳　于省吾：《诸子新证》，第233页，北京，中华书局，1962年8月第1版。

㉑　丁原植：《郭店竹简老子释析与研究》，第109页。

㉒　李零：《读郭店楚简〈老子〉》。

㉓　陈鼓应：《初读简本〈老子〉》，《文物》1998年第10期。

㉔　刘笑敢对《老子》文本演变过程中的四字句趋同现象有特别说明。刘笑敢：《从竹简本与帛书本看〈老子〉的演变》，1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

㉕　廖名春：《楚简老子校诂》（三）（上），《大陆杂志》第九十九卷第一期，第46页。

㉖　李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第467页。魏启鹏：《楚简〈老子〉柬释》，《道家文化研究》第17辑，第233页。刘信芳：《荆

门郭店竹简老子解诂》，第 41 页，台北艺文印书馆，1999 年元月初版。

⑰ 高明说："'为道'和'闻道'似有不同，二者必有一误。验之《老子》用语，多谓'闻道'，不言'为道'。如第四十一章：'上士闻道，勤能行之'，使其情欲以消损，此当从《乙》本作'闻道者日损'为是。"高明：《帛书老子校注》，第 54 页。

⑱ 参见廖名春：《楚简〈老子〉校释（五）》，东方国际易学研究院编：《中国传统哲学新论——朱伯崑教授七十五寿辰纪念文集》，第 503 页，1998 年秋印行。

⑲ 《淮南子·道应训》引《老》亦作："天大，地大，道大，王亦大。"这说明郭店简书《老子》的传抄本可能在汉初犹存。

⑳ 陈鼓应：《初读简本〈老子〉》。

㉑ 《庄子·天道》。

㉒ 参见周凤五：《郭店竹简的形式特征及其分类意义》，黄人二：《读郭简〈老子〉并论其为邹齐儒者之版本》，1999 年 10 月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

第二章

《太一生水》考论

《太一生水》是一篇有关宇宙生成论的重要先秦楚简佚籍。这篇出土文献的发现有非常重要的意义，首先是该篇直接以“太一”为宇宙化生的大本原，真正地把太一，无论是在宇宙论上，还是在本体论上凸现和确立起来，使长时期以来人们对“太一”范畴出现的历史时间所抱的种种狐疑涣然冰释。其次，该篇所云宇宙生成论思想与传世诸书还有一个重要的不同，即它把天地、神明、阴阳等范畴依次串联起来，至少打破了人们既往关于天地与阴阳关系的陈旧认识。第三，该篇简书给学者们提出了一个难解的文化或哲学命题，即“太一生水”——太一何以能生水，“太一藏于水”——太一何以必须藏于水的问题。所有这一切，都需要我们对《太一生水》篇作出准确的论述，同时还必须在思想与文化的维度对上述问题作出认真的探讨和合理的解释。

第一节　略论《太一生水》的制作时代及其宇宙生成论思想

首先需要指出的是，《太一生水》篇从目前残存及整理后的简文编排来看，文意可以分成两个大的部分，从第1至第8简为通篇的纲领，总论宇宙生成的内容或原理；第二部分包括第9简至第14简，内容是以“道”这一概念对“天地”范畴作了具体的甚至实有的解释。但通观这两部分内容，上下文意间似不甚含衔应接，其中第9简略显孤悬，陈伟认为此简应该缀接在第12、13简之间，可备一说[1]。但即便如此，第二部分仍显局促短少，似有部分竹简缺失了。因此我首先声明虽然根据所存之简文尚可论定太一生成系统的逻辑结构，但至少此篇在内容上真实而完整的本来状况，太一与道的实际关系，以及简文对每一个具体范畴诠释如何，则是我们今天所无法确知的了。但是，如果我们承认文化是有系统的存在，既是共时的，则可以通过当时共存的各种文本所具有的相关内容加以揭示，又是历时的，则可以通过前此或后此的文献加以阐明。尽管我们的学术努力可能永远是近似的、逼近的，但只要这一个大前提不动摇，则可以对《太一生水》的内容加以合理衡定和精致的解释，而我们的工作即不算是白费。

为了明确地衡定或解释《太一生水》的内容和文化背景，必须略微先行指明《太一生水》的创作时间和抄写时间。既然《太一生水》与《老子》简丙抄作一书，则它们的抄作时间大约是同时的。根据前面第一章的考证，《老子》简丙的抄写时间晚于甲、乙两组，与

帛书《老子》的母本或祖本较接近，这样《老子》简丙的抄写时间很可能晚至公元前4世纪中后期，与其墓葬的时间相近，而《太一生水》篇的抄写时间亦当在此时。但是文本的抄写时间与其创作时间并不是一回事，为了推论《太一生水》的具体写作时间，我们将通过"太一"范畴出现的历史时间作出具体说明。《太一生水》的核心范畴是"太一"，"太一"一词的出现当在战国中期。从世传文献来看，"太一"最早应该出现在《楚辞》等书中。《楚辞·九歌》中有《东皇太一》篇，"东皇太一"即"上皇"，相当于上帝位格。[②]《庄子》一书中"太一"或"大一"凡5见，《天下》云"主之以太一"，"至大无外，谓之大一"，《列御寇》云"太一形虚"，《徐无鬼》云"知大一"、"大一通之"。这些"太一"或"大一"是从哲学本体论或宇宙论上言说的，与《太一生水》篇比较一致。其后如《荀子·礼论》、《吕氏春秋·大乐》、《鹖冠子·泰鸿》、《泰录》、《礼记·礼运》等书篇皆有论及，到汉代作为神学至高无上地位的"太一"被封建统治者推崇固定下来。此外在出土的一件战国戈、包山楚简和马王堆汉墓出土的帛画中，都有"太一"崇拜的证据，尤其是后者——学者或称之为《太一将行图》，更是"太一"流行于战国中后期的铁证。[③]在世传文献中，"太一"一词出现时间较早的还见《越绝书·外传记宝剑》中，该篇有"太一下观，天精下之"的文字。但是《越绝书》的成书年代至今仍是一个意见纷杂、争论未清的问题[④]，我认为它的成书年代不应该推到战国中期以前，尽管它作为史料的价值是无可否认的。顺便指出的是，郭沫若在《先秦天道观之进展》一文中认为通行本《老子》第25章"吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大"句中"大"字后脱"一"字，当作"大一"，并认为"所谓'太一'便是'大一'，便是'道'"[⑤]。验之于帛书甲乙本和简本《老子》，其说乃纯出于臆断，并无真实根据。

总上所论，我们可以进一步断言"太一"一词很可能是在战国中期偏后，约略相当于庄屈的时代流行的。而《太一生水》把"太一"的地位提到如此之高，从文化系统的相互关系性来看，不宜把其制作时间推得过早或过迟，我以为该篇的制作约在战国中期，即公元前350年前后。

《太一生水》既然是战国中期的作品，那么我们可以在这样的一个时间框架上论述该篇的思想结构以及它的思想来源和文化联系。我们先论《太一生水》篇的思想要点，该篇第1至8简云：

> 大一生水，水反辅大一，是以成天。天反辅大一，是以成地。天地［复相辅］也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复相辅也，是以成沧热。沧热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止。故岁者，湿燥之所生也。湿燥者，沧热之所生也。沧热者，［四时之所生也］。四时者，阴阳之所生。阴阳者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，大一之所生也。是故大一藏于水，行于时，周而或［始，以己为］万物母。一缺一盈，以己为万物经。此天之所不能杀，地之所不能埋㊄，阴阳之所不能成。……

"大一"即"太一"。上引这段材料所论述的宇宙生成论体系是非常严密、完整的，一环扣一环，把每一个环节之所生和所以生都叙述得清清楚楚。太一是宇宙生成系统的总根，世间万有皆由其生成，并且在每一环节的下生过程中，它也直接或间接地介入其中；太一生水生天生地，生神明生阴阳，生四时生沧热生湿燥，直至一岁的形成。但是岁的形成，并不代表太一作用的休止或终结，所以《太一生水》以太一的宇宙总根论述"岁"的形成概念，只是从纯

理上对"岁"自身作了共时的逻辑解释,给它的形成提供了形上的逻辑根据。即是说对"岁"的解释的完成,并不意味着宣告岁的历时性延绵的终结,恰恰相反,当我们现实地、持久甚至永恒地体验到岁岁的相续,时间的持延,则完全可以领悟到作为形上根源的太一的存在,其作用的展开也是延绵永恒的,而不只是作为"成岁而止"的共在者。这样看来,太一是恒动的、活泼的,充满无限的生命力,所以《太一生水》说:"是故太一藏于水,行于时,周而或始,以己为万物母,一缺一盈,以己为万物经"。同时我们也不得不承认太一的存在在一定意义来说是超越的,尽管其作用存在于其作用物之中,但是它并不受它的作用物的局限与束缚,所以《太一生水》说"此天之所不能杀,地之所不能埋,阴阳之所不能成"。太一,是其自身之独在,并不受异己者的约束、控制和摆布。太一,最终要走向神学的领域,这在义理的方面早已埋下伏笔。

由于太一不离于物而作用,所以太一存在于它的每一个下落的环节中。《太一生水》云"天地复相辅"、"神明复相辅"、"阴阳复相辅"、"四时复相辅"、"沧热复相辅"、"湿燥复相辅"之"相辅",是指它们中的前者辅相太一而生成或开出后者。相辅与反辅,其所辅者主要是就太一的作用而言,太一的作用总是需要物之辅助才能发生或维持其作用的,太一即物而存在。[⑦]"是故藏于水,行于时",在周而复始的运动中,生生不已,为万事万物的生成母根。既然是万事万物的母根,那么它在不断的受辅作用中冥化生物,且在生生作用中表现自身、显豁自身,恒常规定自身为"万物之经"。所以太一即物而存在,通过生成每一物的作用把自身编结成一形上的超越存在者。《太一生水》云:"一缺一盈,以己为万物经"。一缺一盈,或以月为喻,或以水为喻,月之圆缺喻一岁之四时周而复始

的变化；而水之盈满喻“太一藏于水”，水之缺欠喻“太一行于四时”。太一就在这种“一缺一盈”的消息变化中构造其自身，表现其自身，肯定其自身：“以己为万物经”。是万事万物的经纶与母根。

太一虽生水，水反辅太一而生天，但太一并不在水这一要素之外：“太一藏于水”。“水”是太一之家，太一自身构筑了这一家园，在行于四时、周而复始中亦藏于此家中，这是一种在家而四流的形上定律。反映在人生观上，亦必是一缺一盈的精神失落与充满。第 8 简云：“君子知此之谓……”残简零字弥足珍贵，真实地记录下了中国人的宇宙观对人生观可能具有的深刻影响。水，实在是一个我们必须深刻领悟的文化要素，除了义理的说明外，亦应包括神话宗教的考察。

总结太一的存在状况，有两种，一种是形上的超越存在，一种是形下的即物而存在。所谓超越，乃生物者不生、物物者不物之义。太一是其自身的圆满规定，即使是其生物、物物、即物的特性，亦皆是太一自身的内在规定。这样太一的形下存在即已经预设于太一存在的形上定律中，所以太一的两种存在状况是统一的。顺便指出的，太一与道，依该篇留存下来的简文来看，当有某种关系，是太一强为之名曰道还是太一即道，亦或是其他关系？今已无法准确推明。并且，原简当对《太一生水》的宇宙生成论系统中的每一个环节作出了具体的解释或说明，如何谓水，何谓天地，何谓神明，何谓阴阳等等，至少应该有只言片语的文字加以补充解释。从现存之简文来看，证据之一就是简文尚保留了对“天地”一词所做的具体论述。据此，我们应该对《太一生水》的重要概念作出文化与思想史上的考察，以便在传统文化与思想的脉络或背景中来理解它们。

第二节 《太一生水》重要概念考察

在《太一生水》的宇宙生成论系统中，比较重要的范畴或概念有太一、水、天地、神明、阴阳等，其中天地与阴阳二词，前人论述颇多，故这里存而不论。以下只就太一、水和神明三者作出一些考察，分析其内涵的变化，指出它们与《太一生水》的关联或区别。

“太一”一词约有三重路向的理解，一种是道家思想中的“一”概念，它相当于道，是宇宙之本体或本根，一与万物之多相对。《周易·系辞》等书中的“太极”观念[8]，人们常谓极、一相通，太极或许即太一。一种是指宗教、神学的“太一神”，还有一种是指天文学上的“太一星”。这三者间是否有某种相互影响或递嬗变化的关联呢？让我们作出具体考察。在《老子》本文中，并无“太一”或“大一”一词，但“大”、“一”却各别屡见数十次之多。就通行本《老子》来说，“大”字凡 29 见，至少有 3 次是直接指道的，有 10 次是直接形容道无所不包、至高无上的特性的，但“大”，更多地具有与“小”字相对的语义，即使在指道或形容道的时候，“大”亦是以此义为根基的。“大”的观念当在春秋战国的时候，已深深地扎根于人们所具有的崇高、广博的意识中了。《老子》中“太”或“泰”字凡 4 见，皆与道无关。《老子》用“一”这一概念也较频繁，共计 15 次。其中指道的见于第 14、22、39 章。指宇宙万物的原始状态的有第 42 章，云“道生一，一生二”。“大”和“一”，在《老子》本文中都可以直接指谓道或形容道，虽然《老子》文本中没有“大一”或“太一”一词，但是如果逻辑地有，或者说按照《老子》思想的发展趋势来看的话，那么

"大一"或"太一"一词当只可指示道或形容道。作为指示道的时候，太一即道；作为形容道的时候，太一是形容道具有至高至极的原始独一性，它与物是不同的，是反推、回复物之初者。"大"、"一"还暗含着原始的宇宙状态，大概"太虚"、"浑沌"之词与其有某种语义发展上的关联。马王堆帛书《十大经》[1]《成法》云"循名复一"、"犹有一乎"、"下道一言而止"、"一者一而已乎"、"一者道其本也"、"莫能守一"、"一之解，察于天地"、"一之理，施于四海"、"握一以知多"、"绎凡守一"，《顺道》云"执一毋求"，其中的"一"指道，或与道有深密的关联。帛书《道原》云："恒无之初，迥(洞)同大(太)虚。虚同为一，恒一而止。"《淮南子·诠言》云："洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。"又同书《缪称》云："包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。"迥同，即洞同、混同。这样，帛书《道原》的太虚或即是太一。《庄子·知北游》："是以不过昆仑，不游乎太虚。"成疏云："太虚是深玄之理。"依此，太虚即道，道或可谓太一。《道原》又云"一者其号也"，"夫为一而不化，得道之本"，或云"抱道执度，天下可一也"，这些论述都表明一或太一即道。不过帛书《十大经》和《道原》篇虽屡次出现"一"或"恒一"，但"太一"一词尚未出现。

《庄子》一书中"大"字出现非常频繁，但其中与道有较深关系的例子甚少，一般都作形容词用。不过《庄子》杂篇《徐无鬼》和《天下》出现"大一"一词，《徐无鬼》云"知大一，知大阴……大一通之，大阴解之"，郭象注谓"大一"指道，成疏云"大一"指天，"大阴"指地，"大一"能通生万物。依郭注、成疏，"大一"指道或天，具有通生万物的性能，这样的一个"大一"已是非常接近《太一生水》的"大一"（太一）了。"大一"一词还有一义，《天下》云："至大无外，谓之大一。"大一，是指无限大的意思，它是对宇宙空间的抽象性表达，

与宇宙生成论不甚相关。《庄子》一书中"一"字的出现亦非常频繁，其中指万物的本原、道或气的共13次，如《在宥》云"我守其一以处其和，一而不可易者道也"，《天地》云"一之所起，有一而未形"，《天下》云"皆原于一"，所举三例，"一"皆指道。《庄子》中"太一"一词凡两见，《列御寇》云"太一形虚"，《天下》云"主之以太一"。前者当指宇宙未开之初，与"太初"（或"泰初"）、"太极"的语义相同，或指道的超越本体，或指天地未生之前的元气状况；后者成疏云："太者，广大之名；一以不二为称。言大道旷荡，无所不制围，括囊万有，通而为一，故谓之太一也。"其义偏从宇宙论上以太一描述道，其中既有生生之理的缀络，亦有世间万有的旁通，"太一"的存有正如同《太一生水》所论述的那样"以己为万物母"，"以己为万物经"。

在《庄子》一书后，《荀子》云"大一"一见。《礼论》云："贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文以归大一，夫是之谓大隆。"《大戴礼记·礼三本》亦有同样的语句。王先谦集解云："大读为太。太一谓太古时也。"在古人的想像中，太古时礼降至一，所以谓之太一。《礼记·礼运》也说："是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。"《释文》文："大音泰。"孙希旦集解云："大者，极至之名。一者，不贰之意。大一者，上天之载，纯一不贰，而为理之至极也。"这是纯从义理的角度认为，太一乃化生之原，礼必本于太一。《吕氏春秋·仲夏纪·大乐》云："音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一。太一生两仪，两仪出阴阳……万物所出，造于太一，化于阴阳。……道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。"《易传·系辞》云："是故易有太极，是生两仪，两仪生四象。"太极即太一，也即道，皆指宇宙生化之原。《淮

南子·诠言》和《览冥》皆有关于“太一”的义理性论述，《诠言》上已引，《览冥》云：“太极，天地始形之时也。”《淮南子·本经》云：“秉太一者，牢笼天地，弹压山川，含吐阴阳，伸曳四时，纪纲八极，经纬六合，覆露照导，普泛无私，蠉飞蠕动，莫不仰德而生。”这里虽没有把太一神化，但对其功能的描绘却是在夸张中充满神性色彩的，联系“太一”的神化历程来考虑，这段话当是受到“太一”神性义的深刻影响所致。在同书《天文》中有明证：“太微者，太一之庭也。紫宫者，太一之居也。”高诱注：“太一，天神也。”太一作为化生之原，被投射到整个现实的宇宙观中，是天文星象与人类所崇拜的至上神的统一。

实际上，关于“太一”的神学问题，同对它的义理内涵的理解一样来得非常重要。“太一”或“大一”作为神学意义的内涵当不自“大”、“一”始，而是源于上古宗教。但是“太一”一词基本语义的凸显和哲学意涵的日渐丰富与崇高，使得“太一”的意涵神学化、实体化，最终置换了“上帝”一词。屈原《楚辞·九歌》中有《东皇太一》一篇，开篇即唱：“吉日兮良辰，穆将愉兮上皇。抚长剑兮玉珥，璆锵鸣兮琳琅。”上皇即东皇太一，皆含有至上神的意义。上皇在吉日良辰，肃穆欢愉的气氛中上场，手中抚握玉珥长剑，身佩珠宝玉饰璆锵作响。玉剑、玉饰，皆为上古至尊者所佩，用以形容东皇太一之尊上、高贵，并指明其身份。王逸注云：“太一，星名，天之尊神，祠在楚东，以配东帝，故曰东皇。”《〈文选〉五臣注》亦有此语。[10] 东皇殆即《越绝书》、《吴越春秋》记越王勾践伐吴九术第一术所祀神之一“东皇公”者[11]。古人迷信，天地日月星辰皆有神，所以太一为星名为神名，应该是比较早的事情，不至于秦汉才结合起来。宋玉《高唐赋》云：“进纯牺，祷璇室，醮诸神，礼太一。”[12] 刘良注云：“诸

神，百神也。太一，天神也。天神尊，敬礼也。”太一在人间的神权意识与祭祀礼仪中，成为诸神之最，这在屈宋的时代已基本确定下来。文廷式《纯常子枝语》三十三即说：“案上皇即上帝之称。变言上皇者，以协韵之故。以此知中国以太一为上帝矣。”[13] 太一是否真的即上帝，还是太一后来取代了上帝位格？这是一个有待讨论的问题。但文氏所言表明了当时太一在诸神中的超拔、崇高地位，则是不容否定的。《楚辞·天问》反复追问“遂古之初”、宇宙的本原，《远游》则神游天地之外，“超无为以至清兮，与泰初而为邻”，似乎与太一应该有某种关联，如果我们假定太一不仅为统帅诸神之神，而且为宇宙创生之神的话。而如果这一前提可以成立，则在屈原的时代或此前，太一为星名为神名为宇宙创者生，即可混而为一。

在屈原的神话世界之外，《鹖冠子·泰鸿》亦云：“中央者，太一之位，百神仰制焉。”百神仰制，则含有某种意义的化生关系。按五行方位，太一居中央，为土，土生西方金，金生北方水，水生东方木，木生南方火，火生中央土。太一之运，是一个周而复始的生生运动。全面考察《淮南子·天文》、《本经》、《诠言》三篇有关“太一”的论述，则太一为创生之原的最高神灵地位是已确定下来。实际上我们这样的考察还显得颇为不够。在楚“兵避太岁”戈，马王堆帛画《太一将行图》中，“太一”神的崇高地位更早就得到了确立。在包山楚简的神祇系统中有“太”或“蚀太”一神，据学者们的考证，认为即是太（泰）一神。[14] 藏埋该简的包山二号墓下葬于公元前316年，据此，把太一神祇系统的完成上推到公元前4世纪中期应该是没有太大问题的。不过需要指出的是，至少在名言上“太”或“蚀太”与“太一”尚有差离，它本身并没有直接表明自己即是“太一”，

因此应容许其间有某种怀疑存在。1954年，山东沂南发现一幅太一拥抱伏羲、女娲的石墓画[15]，闻一多《伏羲考》所引《东洋文史大系》第171页东汉石刻插图亦有一幅太一拥抱伏羲、女娲两尾合拢图[16]。可见太一神作为生生之原的观念，由来已久了。丁山先生在《中国古代宗教与神话考》一书中认为尧即是东皇太一，泰一为宇宙之太原[17]。这就把太一（泰一）作为生生之原的大神回溯得较早了，约与庄周的时代相当，甚或更早。大概在当时的文化系统中，天文星象、宗教神话与思想义理三者是联系在一起的。

在秦汉，"太一"神的地位及其名号得到了突出的巩固和张扬。《史记·秦始皇本纪》云："古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。"人们一般认为泰皇即太一。泰皇是否即太一，我们且不管，只是天皇、地皇、泰皇的联称似乎与天一、地一、太一的三一有某种关联。《史记》论太一或三一之文见《礼书》、《乐书》、《天官书》、《封禅书》等篇。《礼书》云："贵本之谓文，亲用之谓理。两者合而成文以归太一，是谓太隆。"又云："故至备，情文俱尽；其次，情文代胜；其下，复情以归太一。"此全用《荀子·礼论》、《大戴礼记·礼三本》之文，几乎一个字都不差[18]。《乐书》云："汉家常以正月上辛祠太一甘泉，以昏时夜祠，到明而终……又尝得神马渥洼水中，复次以《太一之歌》。歌曲曰：太一贡兮天马下……"此在《汉书》中亦有记载。《天官书》云："中宫天极星，其一明者，太一常居也。……前列直斗口三星，随北端兑，若见若不，曰阴德，或曰天一。"太一与天一的星位是不同的，但二者分别有名为"太一"或"天一"的神常居主之，这是古人思想的常例。《封禅书》言"太一"或"三一"之处甚多，择其要者而言之，一是说"天神贵者太一，太一佐曰五帝"；二是说祠神"太一"或"三一"，为坛筑宫之事；三是皇帝亲自郊祭太一，征战则太史

告祷太一。这些在《汉书·礼乐志》、《郊祀志》中有更详尽的记载，今略而不复俱引。总之在汉武帝的时代，“太一”神或“三一”神经过漫长的时代演化和统治阶级的有意抬升，而达到了其轰轰烈烈的鼎盛时期。《汉书》不同于《史记》之处，有一点是其在《艺文志》中对先秦至西汉末有关太一的书籍作了较多的记载：《太壹兵法》一篇、《泰一杂子星》二十八卷、《太壹杂子云雨》三十四卷、《太壹阴阳》二十三卷、《泰一杂子候岁》二十二卷、《太一》二十九卷、《泰壹杂子十五家方》二十二卷、《泰壹杂子黄冶》三十一卷。《艺文志》还录有关于天一的著作三部，今从略。《易纬·乾凿度》有“太乙下行九宫”之说，太乙又作太一。《乾凿度》及郑《注》，尤其是后者已把太一、天一等同起来。如《乾凿度》云：“故太一取其数，以行九宫……上游息于太一天下之宫，而反于紫宫。”郑注云：“太乙者，北辰之神名也。居其所曰太乙，常行于八卦日辰之间曰天一，或曰太一。出入所游，息于紫宫之内外，其星因以为名焉，故《星经》曰：天一、太乙，主气之神。”[19] 按照郑注还可以得出一个推论：太一星或天一星的命名，乃因为宗教神话兴盛附益的结果。这关系着“太一”一词的第三种内涵。

“太一”一词的第三种内涵，实际上面已经论述到了，按《史记·天官书》的说法即是指“中宫天极星，其一明者。”它的命名，当晚于义理、宗教神话的内涵。《晋书·天文志》说太一星“在天一南，相近。”中国古代，把以北极星为中心部分的天区，认为是天的中心，称为中宫，太一、北斗星在中宫，于是衍生出太一乘斗车，或帝乘斗车的神话，这是天文与宗教神话相互作用的结果。这样看来，在中国古代，“太一”一词不可能逃避宗教神话与天文内涵的交织、纠缠作用。不仅如此，正因为太一具有至高无上、独一无二的义理，所

以才可能在天文与宗教神话中获得那么崇高的地位，义理、宗教神话和天文的三重语义常常是交互作用在一起的。

对于"太一"一词，我们获得了多重的内涵理解，回过头来我们推敲"太一"一词的源起在哪里呢？以"太一"一词的流传线索，及郭店竹简《太一生水》一文衡之，它似在《老子》、《论语》之后，《庄子》、《楚辞》之前，可能产生于战国初期偏晚、中期偏早之时。到《太一生水》篇确立以"太一"为宇宙本原，则距离"太一"一词的产生有了一段距离。据此，我基本认为《太一生水》是公元前350年前后的作品，简书《老子》丙组的抄写似与《太一生水》的制作时间约略相当。

对于"水"，古人认识得非常早。今古文《尚书》言"水"凡27见，在五行中仅次于言"土"（凡55见）。今举一些比较重要的例子以见之，《尧典》云"汤汤洪水方割"，《舜典》云"汝平水土"，《大禹谟》云"水火金木土谷惟修"、"降水儆予"，《益稷》云"洪水滔天"，《禹贡》云"导弱水"、"导黑水"、"导沇水"，《洪范》云"鲧堙洪水"、"五行一曰水"、"水曰润下"，《大诰》云"若涉渊水"，《吕刑》云"禹平水土"等。可以说，水在先民的生存意识中占据了非常重要的地位；水因其江、河、湖、海的不同，而主神各异。先民对水的体验，既有恐惧的心理，亦产生征服、利用之欲望和行动。在征服、利用的过程中，先民必然对水之性能有平实、内在的把握。所谓平实、内在并不是玄之又玄的遐想，而是与生活切实相联系的理解，在生活世界的理念中，先民对水的原始体验是非常真切、实用的。洪水不能堙塞，但能疏导。在对洪水的恐惧体验中，追问到洪水之所自，甚至上帝的存在，天人之相关。在对"水曰润下"特性的把握中，体会到水具有润泽万物、随势下降的作用，水之利用、为害，物之丰

泽、枯槁，以及水火金木土的相杂中和[20]，都与水的本质规定有密切关系。总之《尚书》对“水”的论述，其中有三点值得注意，第一是五行以水为首的观点，第二是“水曰润下”的特性，第三是水自天降的观念。这三者都可以《洪范》“天赐洪范九畴”统括之。从义理上讲，天（上帝）赐水的观念完全可以转换成太一生水的命题，只要太一取代了上帝的地位。在《易经》中每每卜问“利涉大川”或“不利涉大川”，又常卜问风雨阴晴的事情，这也是殷墟甲骨卜辞的重要内容之一[21]。《井》卦还专门系辞论述井渫、井冽与井水之汲用可否。推此而及远，水与人生之用实大。《易经》有《坎》卦，坎（☵，䷜）者水之象，在八卦中成为一个重要的单元。《诗经》中有许多诗篇或诗句与水密切相关，有名的如《周南·汉广》、《秦风·蒹葭》、《陈风·衡门》等，这些与水有关的诗或诗句，或以水起兴，或以水入情，或以水喻理，皆与诗人之心志、水之特性两合。通观《诗》、《书》、《易》，古人对水的态度，一是对水自身的本性作了刻画，二是对水之来源作了神性的上推。这在宗教神话中有很好的反映，其中颇为著名的一个例子是汤祷祈雨的故事。汤祷的故事见于《荀子》、《尸子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《说苑》等书，大意是讲商汤时天下大旱七年[22]，民生困窘，汤乃以身祷于桑林，祈雨于上帝[23]。依汤祷的故事，水的来源出自上帝所予。进一步，汤为什么必定要以身祷雨呢？其中的一个原因乃由于从天而降的雨水具有润泽万物的必要功用。然而水过多，亦生患乱，大禹治水，女娲积芦灰以止淫水皆是针对水害而起的神话。旱与涝，这在《诗经》中都叫做“天降丧乱”，甚至川源塞竭，预兆着国家的灭亡[24]。

对于水的体验和水性的刻画，老子与孔子都有一些鞭辟入里的名言。通行本《老子》第8章云：“上善若水，水善利万物而不争，

处众人之所恶，故几于道。"帛书《老子》"不争"作"有静"[25]，"有静"与"不争"义近。《老子》一书尚柔尚谦尚卑尚弱，"清静"与"不争"皆是《老子》所宣扬的，二者皆可从。第78章云："天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。"老子在这里对水的特性进行了深刻的体会和高度的抽象，水具有柔弱、卑让、不争之德，与道几同。看来水性几犹道性。此外老子常以与水有关之物起譬，来阐发哲理，今略。《论语·雍也》云："子曰：知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。"这是从水的流动情态，联想到智者善思的特性，二者间呈类比关系。《论语·子罕》云："子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。"这也是从水的流动情状，譬况物事的迁流、变逝，一去不复返的特性。水，给人以智的深思。《孟子·离娄下》云"源泉混混（滚滚），不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海"，特别强调的是本原的畅通与延绵，这是孟子对"仲尼亟称于水"的一种解释。孟子言水颇多，今不一一为之列举、解析。孔子对水沉思取义，最显著的记载在《荀子·宥坐》和《大戴礼记·劝学》两篇中，其中后者比前者详尽，似为晚出。今引出后者，云：

> 子贡云："君子见大川必观，何也？"孔子曰："夫大水者，君子比德焉。偏与之而无私，似德；所及者生，所不及者死，似仁；其流行痺（读曰卑）下倨（直也）句，皆循其理，似义；其赴百仞之谷，不疑，似勇；浅者流行，深渊不测，似智；弱约（弱，桡曲也；约，缠束也，言水之旋绕也）危通，似察；受恶不让，似贞；苞裹不清以入，鲜洁以出，似善化；必出，量必平，似正；盈不求概，似厉；折必以东西，似意：是以见大川必观焉。"

君子见大川必观的原因是什么？依《大戴礼记》所云，是因为

"夫水者,君子比德焉",君子在观水的过程中,深悟人生道理,能近取譬以比德焉。孔子说水虽偏施诸生却无私心,实顺从自然之理,这就像人之具有德行;水之施予随天而运,所及者赖水而生存,所不及者缺水而枯死,水对于生物的重要譬如仁对于人的重要,人而无仁其犹死也;水之流行,随着地表的凸凹形势而敷下,皆循其条理轨则,这就像人行义践伦,不越规矩;水之跃赴百仞崖谷而毫不迟疑,就像人之有勇,薄临大难而无所畏惧;水浅而流行,水深而渊渊不测,这就像人之有智谋,其貌虽与众同,而其心却忧虑甚远;水流回曲之地则绕之,行于险地则能通达之,这就像人能明察条件、越过困难,达于目的;水能容受秽恶而无退让,这就像人能贞定自己,不被秽物变污;纳污流洁,这就像圣人善化诸恶,日以自新以新人,弃恶从善;水之势必下,取而量之必自平正,这就像人有正直之德;盈科则进,满而不溢,若有规矩方寸;水流虽百折而不挠,向西向东,若有意志;所以君子见大川必观焉。可以说,在儒家的笔下,水完全人格化、德性化了,水给人以生命意义的以及如何做人的启示,是观水活动视界交融的结果。

把老子与孔子的"水观"进行比较,虽然面对相同之理有相同的体验,但基本上是两条路子,老子注重的是从水中提取柔弱谦让的德行,而孔子注重的是则是水所蕴涵的仁义勇智等生命德性的元素。儒与道,在对水的内涵的发掘、理解上也迥然异趣。庄子的思想,也有对水的体验和取义,如《逍遥游》云水积之厚薄与负载之大小成正比,借以阐明世界的有待之理。《齐物论》云"注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来,此之谓葆光",以海阔之容,阐明了韬光养晦的人生修养之必要。《德充符》云修养要效法"平者水停之盛"所蕴含的哲理,即"内保之而外不荡也"。《大宗师》等篇把

鱼相忘于江湖，与人相忘乎道术比拟，加强了后者对于生命自由的意义。《天道》篇通过“水静则明”阐明了圣人静心养神，以明烛天地，照察物理的必要。《缮性》云：“水之性不杂则清，莫动则平，郁闭而不流，亦不能清，天德之象也”。这段话对水之性有比较清醒、深刻的认识，水虽有清静平正之性，却是以“不杂”、“莫动”为条件的，所谓不杂是没有异质物的混入，所谓莫动是指水体没有扰荡、震动，至于水体缓慢自在的更新、流动，则正是清净的必要条件所谓天德，亦复象此。《秋水》篇以所见水体大小的对比，论述所见境界的不同。

《管子·水地》通篇是以水为中心进行论述的，它认为水为“万物之本原，诸生之宗室也，美恶贤不肖愚俊之所产也”，把水的重要性推到无以复加的程度。首先它把水与地的关系理解为地虽为诸生之本，但其所本追究下来实根源于水，“水者，地之血气，如筋脉之通流者，故曰水具材”。水具何材？以人性比拟之，水具德性之材，其中具体阐释的一段文字与前引《荀子·宥坐》、《大戴礼记·礼之本》篇略同。《水地》还认为人自身亦水，由水生成，并以五行图式归纳出与人体生理结构上的关联。不仅如此，在德性之外，水还含有神性或灵性，这是水为万物本原、诸生宗室的根本原因。所以治人者欲化世，其“解在水”、“其枢在水”。不能不说，这些论断多少带有夸张的因素。回过头来衡量《水地》篇的学派性质，它更近于儒家思想，其主要根据是其中有一段文字与《荀子》、《大戴礼记》略同，且《水地》篇其他思想，儒家亦不必反对，而与道家视水为柔弱谦让的性格较不类。另，《水地》篇较《荀子》、《大戴礼记》略同的这段文字，似更粗糙、原始，《水地》篇当较后二者早出。

总的看起来，先秦对水的思考基本上分为两派，一派是道家，

注重于水的柔弱谦让、清静平正之性；另一派是儒家，儒家虽不反对水含清洁平正之义，但更侧重于弘扬它所蕴含的仁义知勇的伦理道德内涵。由此看出儒道两家对水都是颇为注重的，它成为哲学上思考的一个重要对象是必然的，尤其推到《诗》、《书》以水为上帝（天帝）所予，及《水地》以水为万物本原的思想，更是以水为哲思对象的根本表现。尽管如此，《太一生水》中对水的理解却与以上对水的考溯有着比较明显的区别，我们必须继续探讨和研究。

《太一生水》究竟属于何时何地何人的作品？对这一个问题我们暂予搁置，先对"太一生水"这一命题进行一些探讨，因为这一命题是在目前学术研究中不能逃避的一个崭新课题。太一何以能生水？如果不是先哲的武断，则应该对它的来源给予必要的探索或说明。[30]从理论上讲，太一一旦取得上帝或道的地位，则其生水是不成问题的。问题的困难性还在于：为什么在《太一生水》篇中哲人首先陈述"太一生水"这一命题，而不说太一生天生地？太极（太一）生两仪，两仪生四象，这样的一种生成顺序根本把水的重要性消解了。不过《管子·水地》篇云"水者何也？万物之本原也"的思想，多少暗示着它与"太一生水"有某种关联；然而《水地》篇以水为本原，水则无可生，这又与"太一生水"是相矛盾的。看来我们仍要从其他文本中追究。《楚辞·远游》云："朝发轫于太仪兮，夕始临乎于微闾。"太仪，当与泰初、太一或太极义通。"微闾"，一云"微胡闾"，北方幽州神山。北方为水，似乎此句暗含太一生水之义，但亦难推必。贾谊《惜誓》云："攀北极而一息兮，吸沆瀣以充虚。飞朱鸟使先驱兮，驾太一之象舆。苍龙蚴虬于左骖兮，白虎骋而为右騑。"这段文字除影射"太一生水"外，还暗含"太一藏于水"的文化底蕴。文中的五行方位图，似缺北方玄武一环，不过仔细推敲开来

“象”字似是“龟”字形误。这样，我们获得了一种非常有价值的文化解释权力：玄武（龟），北方之象，水属，“驾太一之象（龟）舆”正蕴含“太一藏于水”的思想。如果这一点不误的话，似可断定先秦确乎已有太一生水或太一藏于水的思想流行。这种思想甚至在西汉末的纬书中还可以得到应证，《易纬·乾凿度》郑《注》云太一（或太乙、天一）为北辰之神名，天数大分以阳出、以阴入，阳起于子，阴起于午，所以太一下行九宫，从坎宫始。北方，水象；坎卦，水象，亦似暗含太一生水、太一藏于水的思想。

马王堆帛画中有一幅名叫“太一将行图”，或名“太一出行图”，或名“神祇图”，或名“避兵图”的帛画。此帛画分为上中下三层，方位是上北下南，左东右西。上层，右边的神像标明为“雨市（师）”、中间神像标明为“太一”（但又标有“社”字），左边神像标明为“雷[公]”。中层为四名“武弟子”，左右各二；居于中间者是一条黄首青龙，托目于太一神的两胯间。下层，右边是“持铲”的“黄龙”，左边是“奉容”的“青龙”。题记中与太一有关的是总题记：“……太一祝曰：某今日且[行]，神……”太一神题记：“太一将行，何日神从之，以……”我同意陈松长或饶宗颐先生的意见，把它命名为“太一将行图”或“太一出行图”较好。《楚辞·远游》云“左雨师使径持兮，右雷公以为卫”，与帛画上层图像相符合。《越绝书·宝剑记》云：“雨师扫洒，雷公击橐；蛟龙捧铲，天帝装炭；太一下观，天精下之。”这一记载，与帛画更相吻合了。但二者的文化内蕴或用意仍不相一致。饶宗颐先生认为帛画中的三条龙即“三一”：青龙是天龙，代表“天一”；黄龙是地龙，代表“地一”；黄首青身龙则是“太一”。[27]李零先生在此基础上认为青龙、黄龙不仅仅是天龙、地龙，也是木、土之象或水、火之象[28]；青龙、黄龙代表“天一”、“地一”，黄首青身龙

则代表"太一"[29]。如果上述说法不误的话[30],我们可以联系《太一生水》篇略发议论。"青龙奉容(瓮)","黄龙持铲(炉)"可以象征太一生水,地一生火,或者简单说是天生水,地生火。在原帛画中,黄首青身的太一龙则似从"容(瓮)"上冉冉腾起,荷目以负太一神,由此可以说明两点,其一是图中的太一神即是东皇太一,《楚辞·九歌》有证;其二亦象征着太一生水或太一藏于水的神话子题,因为图中太一龙与左侧青龙在图案上实无太大分别,皆黄首青身,而太一龙的冉冉升起预示着太一将行的意涵。如此解释,似乎与《太一生水》篇"太一生水"或"太一藏于水"的命题颇为相合了。

在《鹖冠子》中,我们也可以找到一些证据。《鹖冠子·度万》:"天者,神也;地者,形也。地湿而火生焉,天燥而水生焉。法猛刑颇则神湿,神湿则天不生水。音[illegible]故声倒则形燥,形燥则地不生火。水火不生,则阴阳无以成。"这与上面天(一)生水,地(一)生火的思想正合。又《鹖冠子·泰鸿》在五行图式中把太一置于中央之位,并认为"北方者万物录(隶)臧(藏)焉"。按照春秋以来的五行方位图式理解,北方之水正由其自身与太一生成之,而云北方为万物之所藏,则太一亦当藏于水中。这与《易纬·乾凿度》"太一下行九宫"郑注有相似的一面。这样我们似乎可以论定"太一生水"和"太一藏于水"的思想,是古代宇宙生成论与五行方位解释图式相结合的产物,其中亦有重水文化源流的推波助澜。

对于"神明"一词,它的文化内涵亦应得到我们充分的重视。今古文《尚书》"神"字凡25见,"明"字凡118见,其中神明组词仅1见。《尚书·君陈》云:"至治馨香,感于神明。"《左传·昭公七年》记子产之言曰:"人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂。用物精多,则魂魄强,是以有精爽,至于神明。"《国语·楚语》云:"昔殷武丁能耸其德,

至于神明。"帛书《经法·名理》言"神明"凡三见:"道者,神明之原也。[31]神明者,处于度之内而见于度之外者也……神明者,见知之稽也。"《易传》神明组词有多例,《系辞》云:"圣人以此斋戒,以神明其德夫";"神而明之存乎其人";"于是始作八卦,以通神明之德";"以体天地之撰,以通神明之德"。《说卦》云:"幽赞于神明而生蓍。"帛书《易之义》此句作"［幽］赞于神明而生占也",又云"则文其信于,而达神明之德也"。帛书《缪和》云:"天之道禀高神明而好下。"《庄子》一书"神明"凡6见,《天道》云:"天尊地卑,神明之位也。"《知北游》云:"今彼神明至精,与彼百化。"《天下》云:"配神明,醇天地……寡能备于天地之美,称神明之容……淡然独与神明居……天地并与,神明往与。"《管子》一书"神明"多见,如《心术上》云:"独则明,明则神矣。"又云:"洁其宫,开其门,去私毋言,神明若存。"如《内业》云:"神明之极,照乎知万物。"其他如《礼记》、《荀子》、《鹖冠子》等书皆有见,今不列举。神明一词的内涵一是指外在于人的神灵实体,二是指人物内含的作为生命力或灵性根源的东西,简单说即是精神,三是指就其功能而言其神妙的作用,四是指境界层面的灵通透达与仙化,五是指作动词用时,神明乃以神性发明德性之谓。这些语义在文本中常常又是交互在一起的,不可分析太过。《太一生水》篇由于文本提供的语境不甚充足,其具体内涵尚难指实,不过当以前三义为当。

"神明"作为宇宙生成论链条上的一环,诸书多不见,如《老子》云:"道生一,一生二,二生三,三生万物。"《系辞》云:"易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦生吉凶,吉凶生大业。"《易传·序卦》云:"有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然

后有上下；有上下，然后礼义有所措。"简书《六德》篇亦似有相近语句。《吕氏春秋·大乐》云："太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章。"不过《庄子》、《礼记》、《鹖冠子》等书则有一些特殊，《庄子·天下》云："神何由降，明何由出？皆原于一。"神明原于一，一为太极否？理所当然，然证据不直接。《礼记·礼运》云："是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天也。"这是典型的儒家说法，其中与《太一生水》多有合者，然亦缺"神明"一环，假如不把鬼神与神明贯通的话。按鬼者言归，神者言申，申者天性，归者地性，天为阳神，地为阴形，这些在古人思想中是联通的，所以言鬼神与言神明其义当有相通的一面[②]。这样，《礼记·礼运》所述宇宙生成系列中似有"神明"一环，只不过其位置不合《太一生水》篇。比较起来，可能《鹖冠子》与《太一生水》的宇宙生成论系列最为接近。《鹖冠子·度万》云"天者神也，地者形也"，又云"阴阳者，气之正也；天地者，形神之正也"。《泰鸿》云："泰一者，执大同之制，调泰鸿之气，正神明之位者也。"又云："天也者，神明之所根也，醇化四时，陶埏无形，刻镂未萌，离文将然者也。地者，承天之演，备载以宁者也。吾将告汝神明之极，天地人事，三者复一也。"由此可以得出太一生天地，天地生神明的结论；结合战国末的诸子书所云，似亦可续云神明生阴阳，阴阳生四时，与《太一生水》篇的宇宙生成论系列已颇接近了。《列子·天瑞》和《易纬·乾凿度》都有一段以太易、太初、太始、太素四者论述宇宙生成的形上之根的文字，但与上引各书所引文字一样，都是从著作者自己的思想体系来理解宇宙的生成规律的，其目的不同，则其论述方式和思想重心亦不同。

神明，在上古宗教和典籍中是主宰人的命运的超越者，不过在

天人同德的思想维度里，神明是趋于人心之善的，“天听自我民听，天视自我民视”，“神依人而行”，人为神之主。神明在上古宗教思想中竟与政治思想融通为一，成为制约君权、张扬民性的超越存在。春秋时期，随着人对人自身认识的深化和致思的转向，神明一词逐渐向内成为人物的灵觉性存在，向外成为神圣高明之境界的代词，所以像老庄一般的思想家们要透达神明之原，“淡然独与神明居”。这是人努力追求、实现超越而自由的精神生命的崇高表现。孔孟亦讲求精神的生活，孔子五十知天命，孟子尽心知性知天，都是把个体的精神生命与天命融通为一，与老庄“淡然独与神明居”的思想在根本上是一致的。《太一生水》篇“神明”一词凡4见，然都紧紧箍制在宇宙生成论的链环中，它与人的精神生命到底有怎样的关系，由于该篇可能有失简，已无法了解一二了。惜哉！

总的看起来，《太一生水》篇的宇宙生成论系列虽然比较完整，但与他书多有区别，其中最主要的是各书的生成论系列其所致思的方向或侧重点，与《太一生水》并不一致。《太一生水》篇宇宙生成论的致思重心在哪里？现已无法全知了，猜测说来，大约是纯自然的、合乎道家传统的宇宙生成论模式，是对战国中期偏晚以前的思想成就予以总结的后果。《太一生水》篇的独到之处，始终以“太一”为大本大原，且以之为纲纪绳索，贯穿于宇宙万物的生成系列中；太一与物对，既作用于物之中，亦超越于物外而具有独立性。另一个独特之处，是该文把水和神明，尤其是前者纳入了宇宙生成系列中，并且认为太一与水是“太一生水”、“太一藏于水”的双重关系。多少说来，为什么二者具有如此关系，还是一个有待勘破的文化之谜。至于神明，它的独特之处是其生阴阳的论断，他书几乎皆未论及，而其文化流传的脉络亦不明晰，实有待学者更进一步的说

明。总之,《太一生水》提供给我们的宇宙生成论思想,是比较系统而新颖的,可以启发我们对整个先秦宇宙论学说作重新评价。

第三节 《太一生水》的学派性质衡定及其作者推测

《太一生水》篇的学派性质是什么,是儒家还是道家?这是我们必须予以回答的一个问题。《郭店楚墓竹简》整理者及时下学者的普遍意见,认为它是属于道家的。——果真如此吗?如果是,我们则需提供切实有效的证据。

根据前面的考察,《太一生水》受到古代数术天学思想的影响,颇有可能,李建民、李学勤和彭浩等已有类似观点[3]。不过,这并非已判定了其学派性质。而单纯依靠太一、水、神明等几个概念来进行判定,我以为也是颇为艰难的,几至于不可行。如此说来,我们毫无办法判定《太一生水》的学派性质么?在没有锤定之前,我们还是要尽力致思,以弄清它的思想倾向。其实学派性质也好,思想倾向也罢,最重要的是通观文本建立根本性的论据。《太一生水》云太一生水生天生地生神明生阴阳生四时生沧热生湿燥而成岁,反过来说其实也是为了解释岁的成因及岁的构成,作者为此进行了宇宙生成论体系的探究与联缀。这完全是自然哲学家的思考路向,证之于下文对天道与天地的具体论述,实为确凿不移之论。而这与《易传·系辞》为论吉凶,《易传·序卦》、《礼记·礼运》为论人伦,《庄子·天地》为论人性,《淮南子·本经》为论政治的基调,实大相径庭。《老子》42章云:"道生一,一生二,二生三,三生万物。万

物负阴而抱阳，冲气以为和。”与《太一生水》同样具有自然哲学的性质，然而同中有异，《太一生水》中的太一是否即《老子》的道，尚难锤定。因为一者，《老子》论述的目的是讲道生万物，《太一生水》是讲成岁的因素与根据；二者，《太一生水》指向的是对岁、时的宇宙论来源的思考，与《老子》讲物之形上本原是不同的。但是这并不反对把《太一生水》看作是对《老子》思想的发展，或者说看作是对中国自春秋时代以来自然哲学的发展，因为原始儒家或其他诸子亦可有涵摄自然哲学方面的思想，最明显的一个例子是作为儒家典籍的《易传》就涵摄了较多的自然哲学方面的东西。其实在伦理本位的前提下，儒家也并不反对对物理世界及其形上本原的认识，这只要细心体会《四书》及《荀子》等著作，就会获得更多的经验证明。另外墨子后学及惠施等名家，亦有自然哲学方面的较深兴趣。但比较各家自然哲学方面的分量和侧重点，似以道家的宇宙生成论最与《太一生水》篇相一致，因此把《太一生水》的宇宙生成论思想权且看作道家思想发展的一部分，似更贴近。道家作品《鹖冠子》、《淮南子》，在此方面与《太一生水》表现得更为接近，这是一个有力的旁证。

另外《太一生水》篇直接有证据支持上述论断。第9简云：“天道贵弱，削成者以益生者；伐于强，责（积）于［弱］[34]……”第10至12简云：“下，土，而谓之地。上，气也，而谓之天。道亦其字也，青昏其名。以道从事者必讬其名，故事成而身长。圣人之从事也，亦讬其名，故功成而身不伤。天地名字并立，故过其方，不思相当。”这些思想可以在《老子》中轻而易举地找到来源，或说思想的一致性。而对后一条引文的理解应允许复杂一些。“青昏”，夏德安（Donald Harper）如是读，其说可从[35]。句中“其”字，是指“天地”还

是"太一",抑或作者未加指明的某本体(本根)者?从上文看,"其"似指"天地",但恐有些非理。我认为应该由"天地"向上推,"其"当是指宇宙的本根或最高存有者。至于它是否一定指"太一",则难断定。不过,此条引文与《老子》思想相一致,却是没有问题的。值得指出的是,这里以道其字与天地名字并立,论证了道之圆满与天地有损缺的原因,正说明是以道家的思维方式来解释天地之失均状态的。《淮南子·天文》云"天倾西北,故日月星辰移焉;地不满西南,故水潦尘埃归焉",与《太一生水》"[天不足]于西北"、"地不足于东南"等句相一致。但解释的原因不同,《天文》是通过共工"怒而触不周之山,天柱折,地维绝"的神话来解释的。《太一生水》云:"下,土也,而谓之地;上,气也,而谓之天。"《淮南子·天文》亦云:"宇宙生气,气有涯垠。清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。"两相比较,其不同在于《淮南子》认为天地皆为气化成,重浊为地,轻清为天;《太一生水》则以为天气地土,天地并非由一气分成,至少在现存的《太一生水》简文中是看不出气贯天地的思想的。这说明《太一生水》的此一思想当比《淮南子·天文》远为原始,应是继承上古盖天说的结果,《太一生水》下文把天地间的应然或原本距离设想为处处平均的,当是盖天说的实证[16]。《鹖冠子·度万》云:"所谓天者,非是苍苍之气之谓天也;所谓地者,非是膊膊之土之谓地也。所谓天者,言其然物而无胜者也;所谓地者,言其均物而不可乱者也。"由此引文,可以看出《鹖冠子·度万》与之有较明显的继承与发展的关系。这为我们把《太一生水》判定为道家作品又增加了一条证据。此外,《太一生水》与《老子》简丙竹制完全相同,当初必定是编连为同书的。这亦表明《太一生水》当在思想上归属于道家作品。基于以上理由,如果我们赞同以汉代的学术分家标准来对

待先秦作品的话，那么《太一生水》当归属为道家作品为佳。由此看来道与太一的关系，二者理亦有较深的联络或关联，惜乎该篇缺简过多，已无法加以真切的说明了。

《太一生水》已被我们判定为道家作品，进一步的工作乃是能否搞清它的作者为谁。由于全部竹简都是在公元前300年左右暴葬的，因此它的作者只可能在战国早中期的诸子中去寻找。通过比较“太一”一词出现的时间历程，以及太一生水命题的宗教神话学考察，我以为《太一生水》最可能为战国中期的作品，因此其作者的学术活动时期亦当大体以此为限。有一种意见认为，《太一生水》篇与关尹遗说有关。如果是关尹遗说，则《太一生水》当继承或吸收了关尹的思想，而这与我们判定《太一生水》为战国中期的作品并非必定矛盾，其作者或为关尹再传、三传弟子，或其他思想相近诸子。对此我们要追问的是：《太一生水》真的与关尹遗说有关，或密切相关吗？其根据何在？

《史记·老庄申韩列传》云：“（老子）至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千言而去，莫知其所终。”据此，关尹得老子道学真传，其思想应与老子基本一致。《汉书·艺文志》云“《关尹子》九篇”，班氏自注云：“名喜，为关吏，老子过关，喜去吏而从之。”班氏自注中的错误，古今皆有人指出[37]，这里且不分辨，只指出《史》、《汉》此两条中的人物实异名同谓，不妨称之为“关尹”为善。对于关尹的学说，《庄子·天下》篇进行了概括：

> 以本为精，以物为粗，以有积为不足，淡然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁

万物为实。关尹曰：在己无居，形物自著。其动若水，其静若镜，其应若响。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未尝先人，而常随人。……关尹、老聃乎，古之博大真人哉！

首先必须指出的是，据上引文字，关尹与老聃的学问大体是一致的，但同中有异，这种差异正如《吕氏春秋·不二》篇所指出的是“老聃贵柔”、“关尹贵清”。《荀子·天论》云：“老子有见于诎，无见于信。”“贵柔”与“有见于诎”义近，特因概括者不同而所见略异耳。关尹之“贵清”也不同于列子的“贵虚”[38]，但必须指出的是这些只是就学说的侧重点来说的，其中并不排斥关尹亦具有柔弱谦卑和虚无空寂的思想。据《天下》篇所云，“太一”、“水”、“神明”这些观念，在关尹思想中都已有了，然而这些观念，特别是“太一”一词，它们是否在关尹之时代已被以如此的词语概念表达了呢？这是一个必须慎重处理的问题。根据前面的考察，“太一”一词当在老子、孔子之后，约在战国早中期之交产生，因此《天下》篇云关尹、老聃之学说“主之以太一”，很可能是根据其思想及后来发展出的概念，而反溯回缚到老聃、关尹思想中的，虽其思想内涵可以相合，但毕竟“太一”的词语形式在关、老之时未必有。这样，我们无法根据《天下》与《太一生水》共有“太一”一词，即把二者撮合起来，以为后者为老聃或关尹之作。《列子·黄帝》、《庄子·达生》有一段列子问关尹，关尹答曰“是纯气之守也，非智巧果敢之列”的话，我同意可以与“以本为精，以物为粗，以有积为不足，淡然独与神明居”对应起来，但是不是可以与“建之以常无有，主之以太一”之旨相沟通呢？[39]我以为非常之勉强，不必过份捏合。

关尹不独贵守，而且贵察。《吕氏春秋·不二》及《列子·说符》

都记载有列子请问关尹射中之道，关尹回答的大意是说学射必须知道所以射中之道，引申开来不独学射如此，治国、修身亦然，须知所以国治、所以身修之道，“故圣人不察存亡，而察所以然”。如果我们继续追问所以能察的原因话，则与心体之平正清明密切相关，这也即是身修、国治的根本，儒道两家对此皆颇下工夫。张湛及高诱注将其内涵非常恰当、完全地发掘出来。张注云：“心平体正求诸己，得所以中之道，则前期命矣，发无遗矣。”高注云：“知射，心体平正然后能中，自求诸己不求诸人，故曰知之。”[40]郭沫若说“心平体正，然后能中”，也就如水平鉴正而后能映照美恶，明察须眉，并说“这一节话和‘关尹贵清’的思想相符合，论理当不会是子虚乌有之属”。[41]其说甚是。其实，《列子·说符》篇中有一段话与《天下》篇论关尹的思想更加契合。《说符》云：“关尹谓子列子曰：‘言美则响美，言恶则响恶；身长则影长，身短则影短。名也者，响也；身也者，影也。故曰慎尔言，将有和之；慎尔行，将有随之。是故圣人见出以知入，观往以知来，此其所以先知之理也。”这与《天下》所引关尹遗说是相通的，不过一者平浅，一者透彻玄深。总之关尹的思想特质是“贵清”。所谓“贵清”，比之于水，喻之于镜，譬之于响，而其实质乃发挥心灵虚明清静之旨。这点在《列子》与《庄子》书中得到发挥，尤其是庄子，将其发展得淋漓尽致，圆熟透达了。关尹“贵清”，列子“贵虚”，“贵虚”实吸收了“贵清”的思想而有别悟。庄子则兼融“贵清”与“贵虚”二者，而颇有新发，强调“虚静”的思想。《应帝王》云：“尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”《德充符》云：“鉴明则尘垢不止，止则不明。”又说：“人莫鉴于流水，而鉴于止水。”由此看来心镜贵在虚、静、明，清则包括于其中。《天道》云：“圣人之静也，非曰静

也善，故静也；万物无足以铙心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平，而道德之至。"这一段话连本带末把庄子的虚静观和盘托出来了。其所以虚静明者，乃由于心地无挠，精神发挥本然之超越作用；其修成心体虚静明之后用，则犹圣人之心静，天地之鉴，万物之镜，世界之全体物象与形上之深幺道体，都毕露呈现出来，所以虚静实乃"天地之平，而道德之至"，亦乃"天乐"。[42]其所以挠心者何？《庚桑楚》云："贵富显严名利六者，勃志也。容动色理气意六者，谬心也。恶欲喜怒哀乐六者，累德也。去就取与知能六者，塞道也。"以虚静修养身心，就是为了消解此四六者对身心的扰乱，"此四六者不荡胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也"。不过需要指出的是，庄子关于太一、太清、水三者的关系已经是在一种宇宙本体论的意谓上进行深层的创说了，与关尹"贵清"之学以水、镜、响为喻，实有根本的区别。

依上所论，我们回过头来再看关尹遗说与《太一生水》篇的关系，实难指出有什么很明显、很深刻的内在关联。

驺衍，齐稷下先生，战国中期偏晚时学者，后于孟子。《史记·孟子荀卿列传》述及驺子的大小州说，两言"于是有裨海环之"、"如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉"。在他的世界结构中，水自然非常之重要。《史记》又说驺衍对宇宙本原"推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也"，然而其推原的具体结果是什么，史迁并没有叙言。公元3世纪中期的虞耸在《穹天论》中说："天形穹窿如鸡子，幕其际，周接四海之表，浮于元气之上。譬如覆奁以抑水，而不没者，气充其中故也。"[43]在其世界观中，这仍是继承了先秦即有

的水环州地的思想；而在其宇宙观上仍以元气承天，亦与先秦无多大区别。联系先秦学术思想的状态，惠施似应已较纯熟地了解了当时“天地所以不坠不陷”的道理。[44]在如上所述“天地所以不坠不陷”的道理中，其中水的作用到底是什么呢？是作为环裨世界、充盈宇宙，而使具有实体性质的“天”、“地”不坠不陷或说不丧失其凭依、持立的根据么？这在张衡的《浑仪注》中得到了强有力的回答。《浑仪注》云：“浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡子中黄，孤居于内，天大而地小。天表里有水，天之包地，犹壳之裹黄。天地各乘气而立，载水而浮。”[45]对照传统观念，张衡似有推进，认为天地二者皆“乘气而立，载水而浮”，其实证即是他具有“天包地中”、“天表里有水”的思想。当然基于经验的明证性，张衡不可能认为天地之间充盈、溢塞着水，但很可能认为天之外弥漫着大水，宇宙亦“载水而浮”。而在天地之内（“六合”），水、气是否在乘载天地的设想中而达到互入的思想深度呢？假如对这种设问的回答是肯定的，那么可以进一步推论，气或许具有生水、水具有涵气的特性。而此气或即太一之精气，于是便可与《太一生水》篇沟通起来。但惜乎我们含有假设前提的推论太多，实在张衡提出“天表里有水”的思想不过是为了解决天地何以浮立，即回复到解决“天地之所以不坠不陷”的老问题上去，因而与《太一生水》有根本的差别。这一差别的实质即是宇宙构成论与宇宙生成论、本原论的差别。不过《太一生水》也并未明确排斥浑天说。[46]魏启鹏认为《太一生水》与浑天说有关，并非无稽之谈。[47]

今传本《子华子·大道》云：“一者众之字也，道得之谓太一……太一也者，无不有家，能化一以为二，化二以为三，因三以成万物。故曰一之变大矣。”该书《阳城胥渠问》云：“大混茫之中，是名太初，

实生二气……三阳之正气生水，枢其专精之名曰太一。太一，正阳也……水涵太一之中精，故能润泽百物，而行乎地中。"该书《大道》云："水之气，藏也。"这三条联合起来，似颇与《太一生水》云"太一生水"、"太一藏于水"，以及水反辅太一生万物之理，甚为相合。由此我们似可以断定子华子或其后学弟子乃简书《太一生水》的作者。然而这恐怕是很难成立的，因为《子华子》为晚出伪托之书，已被诸人订死，朱熹、胡应麟、姚际恒等人认为该书乃北宋"元丰间越中举子姓程名本而不得志场屋者所作"。[48]此说诚是。先秦有两子华子，一者约与孔子同时，《列子·黄帝》及《孔子家语》皆有记载，依《列子》所云此子华子乃尚武肇事生非之徒，与具备斯文学养者颇不类，而今传本《子华子》托之于斯人，甚非。另一子华子见于《庄子·则阳》、《让王》篇，又见《吕氏春秋·贵生》、《先己》、《诬徒》、《明理》、《知度》、《审为》篇，为昭僖侯时人，即战国中期人，约略早于庄子和屈原。[49]此子华子的一个主张是"尊生"或"全生"，另一个主张是探求所以王、所以君之道，皆原于道家的理论，但都被收入托之于春秋末创作的今传本《子华子》书中。由此可见造伪者之荒谬了。

其书伪，然其学术思想未必伪，我们自然不应该把今传本《子华子》看作《太一生水》同时或此前的著作来看待，而应该看作时隔千余年后的余波反响，这样从《太一生水》到今传本《子华子》之间应该有一条学问流传与继承的线索可供追寻，只是由于南渡之变，坟籍殆丧，确乎已不可寻绎矣。因此要想准确或者大体不离地推测出是哪位学者创作出《太一生水》篇，实在渺茫得很。不过，无论从文化源流，还是从地域特征来看，楚国最有条件产生《太一生水》篇，我倾向于认为它或许就是楚国学人的道家作品，时间约在公元

前4世纪中期。因为前面我们对太一、水、神明的追索，都与南方文化尤其是楚文化的关系比较密切，似乎在一定程度上表明《太一生水》乃楚国哲学著作之一。

第四节 《太一生水》在先秦宇宙论上的历史地位和意义

对世界或宇宙本原的探求，是先秦学术思想一项长期而艰巨的任务。人们由对物的经验，对天地、阴阳、宇宙的玄览，总是欲求寻找宇宙的本原和本相。从自然之天体来看，中国古代天文学经历了宣夜说、盖天说和浑天说三个阶段，其中盖天说应是中国人最古的宇宙观[50]，其次是宣夜说，再次是浑天说，约产生于晚周，成立于两汉。盖天说认为天似盖笠，地似覆槃，简单说来就是所谓天圆地方学说，《吕氏春秋·序意》、《大戴礼记·保傅》、《曾子问》、《楚辞·天问》、《诗·大雅·桑柔》等书篇皆有反映，其特点是把天地想像为一个有具体形象的实体，在《楚辞·天问》和《淮南子·天文》中甚至把天地之间想像为有若干根大柱子支撑着。《太一生水》篇的天体论正有如此特点，因而其地天观比较可能是盖天说的。但是它解释中国地形西北高、东南低的理论原因，与《淮南子·天文》、《楚辞·天问》等以神话来加以解释其成因的理论基调是大异其趣的。《太一生水》试图自觉地运用纯道家的理论而不是用神话幻想的方式来加以解释，已是一种思维本质的突破，尽管其具体解释可能并不比神话解释少一丝荒谬，多一份科学。

然而需要指出的是，中国古人的天体观三相论，常常并不是分

析得很清楚的。在《诗经》、《楚辞》、《庄子》等书中常常是宣夜说和盖天说搅缠在一起。盖天说代表中国古人对天体的一种清晰的、稳定的、刚性的宇宙观念，而宣夜说则是中国古人面对苍天玄想神游、至于无所止极而构想出的一种开放的、浮动的宇宙观。后者常把宇宙本体想像为幽、深、玄、远而混蒙的太虚，而前者是后者的具体化、有形化，二者间又似乎构成了一种先生与后生，本相与现象的关系，体现了抽象的玄思与现实的经验二者相对立统一的法则。于是宇宙惟一的构成本原或曰太一，或曰道，或曰至上神。《太一生水》既以“太一”为宇宙生成论的本体，我们不可避免地要分析其暗含的宇宙论基础了。在《太一生水》篇中，水、太一在天地之先，水辅太一而生天地。这里就突破了六合（天地）的盖天说，而可能以一种新的宇宙观为基础。它是浑天说吗？虽不能断定，但《太一生水》并不排斥它。

又，无论是世传文献或是出土文献也好，其关于宇宙本原或道原的描绘常常呈现出虚玄、混沌的象状，且多多少少与水有关。竹简《老子》云：“有状混成”。帛书《道原》云：“恒无之初，迵同太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙，故未有以（已），万物莫以（似），故无有形，大迵无名。”帛书《十大经·观》云：“黄帝曰：群群□□□□□□为一囷，无晦无明，未有阴阳。”长沙子弹库楚帛书云：“梦梦墨墨，亡章弼弼。”这样的描绘，在《楚辞》、《庄子》等书中亦不少。《太一生水》云：“道亦其字，青昏其名。”亦其例。帛书《却谷食气》篇也有“清昏”一词。李零认为：“这里（《太一生水》）的‘青昏’也可能是指天地未生时的混沌状态或天地所由生的清、浊二气。”[61] 关于水，《老子》云“水几于道”，帛书《道原》云“湿湿梦梦”，《文子·道原》云“原流泏泏，冲而不盈，浊以静之

徐清"，《淮南子·道原》云"原流泉浡，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清"，长沙子弹库楚帛书云"梦梦墨墨，亡章弼弼，□每水□，风雨是于"，则似直接地把宇宙本原状态与水联系起来了。《庄子·列御寇》云"水流乎无形，发泄乎太清"，如果太清是太一的存在状态的话，那么这里是容得下"太一藏于水"，"太一生水"的判断了。上引文献多与楚文化相关，由此更深信《太一生水》篇作于南方楚人之手。

总之，虽然衡之以文化传统和思想背景，对《太一生水》篇的思想不值得过分大惊小怪，但它确实对中国先秦学术思想有着重要的贡献。首先它以"太一"为最高存有，构造出了一个完整的宇宙生成论统系，其目标指向对成岁的解释，这一点与他书根本不同。其次在这一宇宙的生成论系统中，"水"占据了重要的地位与作用，体现了先人对水的深沉体验与玄思，在宇宙生成论的舞台上，也占据了颇为重要的逻辑地位。再次《太一生水》表明了自然哲学在中国古代的发达，具有比较复杂、纯粹的思想深度，有力地回击了今人动辄谓中国文化无科学与无自然哲学的谬论。最后《太一生水》还鲜明地表示出中国人具有双重宇宙观，这双重宇宙观即太一的形上宇宙观与天地万物的形下宇宙观是上下贯通、和谐并存的，而这一点几乎不可避免地也成为中国人有关宇宙论的核心话题之一。简而言之，郭店楚简《太一生水》篇的发现，对先秦学术思想具有重要意义，在中国古代宇宙论哲学中应占有重要的历史地位。

注　释：

① 陈伟：《〈太一生水〉篇校读并论与〈老子〉的关系》，1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

② 《文选》十九载宋玉的《高唐赋》云:"有方之士,羡门,高溪、上成,郁林,公乐,聚縠,进纯牺,祷璇室,醮诸神,礼太一、傅祝已具,言辞已毕。"刘良《注》云:"诸神,百神也。太一,天神也。"与《楚辞·九歌》云"太一"为"上皇",是相同的。

③ 李学勤在《"兵避太岁"戈新证》一文中论及了此戈与太一的关系。李文见《江汉考古》1991年第2期。不过此戈与太一是否实有关系,学术界尚无定论。帛画命名为"太一将行图",系采用陈松长的说法。

④ 李步嘉:《越绝书校释·前言》,第1页,武汉,武汉大学出版社,1992年7月第1版。

⑤ 郭沫若:《青铜时代》,第37页,北京,人民出版社,1954年6月第1版。

⑥ 此字识"埋",从李零说。李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第477页,北京,三联书店,1999年8月第1版。

⑦ "相辅"与"反辅",是两种宇宙生成论的作用形式。"反辅"的语义学术界没有争议,但"相辅"的内涵恐与时论相左。"相"有互相、辅助及表动作的偏向作用三义,有一种意见认为简书"相辅"之"相"即是"互相"义,恐有误。仔细推敲简书,似应作后二义解较当。所谓"相辅"亦是针对太一的作用而言的。

⑧ 帛书《系辞》"易有太极"作"易有大亘"。先秦两汉时"亟"(极)常与"亘"混写,简书《老子》乙组即有其证。因此当结合世传文献判定帛书此"亘"字乃"亟"字之误。

⑨ 《十大经》或作《十六经》。

⑩ 钱宝琮先生认为:"这种望文生义的注解,未必是对的。因为西汉初年还没有'太一,星名'的解释。……倘使'东皇'的解释是执掌东方的天神,他的地位就不能十分高超,和'太一'的徽号有些冲突了。用西汉人的故事去解释战国时代的作品,是万万讲不通的。"见钱宝琮:《太一考》,中国科学院自然科学史研究所编:《钱宝琮科学史论文选集》,第212页,北京,科学出版社,

1983年10月第1版。

⑪ 陈子展:《楚辞直解》,第464页,南京,江苏古籍出版社,1988年2月第1版。

⑫ 《文选》十九载。贾谊:《惜誓》云:"飞朱鸟使先驱兮,驾太一之象舆。苍龙蚴虬于左骖兮,白虎骋而为右騑。"贾子以太一所处位置为中,亦尊上太一之意。不过,我们似乎现成有一个反证,《越绝书·宝剑记》云:"蛟龙捧铲,天帝装炭;太一下观,天精下之。"天帝与太一是并列的。但考虑汉代五帝为太一佐的思想,先秦天帝与太一神的平列,应视为当然,正反映了思想观念的变迁必经的步骤。

⑬ 文廷式:《纯常子枝语》,扬州,广陵影印社影印,1979年4月版。

⑭ 参见刘信芳:《包山楚简神名与〈九歌〉神祇》,《文学遗产》1993年第5期;李零:《包山楚简研究(占卜类)》,载《中国典籍与文化论丛》第1辑,北京,中华书局1993年版;陈伟:《包山楚简初探》,第161—162页,武汉,武汉大学出版社,1996年8月第1版。

⑮ 说见刘弘:《汉画像石上所见太一神考》,《民间文学论坛》1989年第4期。

⑯ 图转见马昌仪编:《中国神话学文论选萃》(上集),第686页,北京,中国广播电视出版社,1988年2月第1版。

⑰ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第300页,上海,龙门联合书局,1961年2月第1版。

⑱ "情文代胜",《大戴礼记》作"情文佚兴",王聘珍云"佚读曰迭。"代胜,迭兴,义同。

⑱ 黄奭辑:《易纬·乾凿度》第2卷,上海,上海古籍出版社影印,1993年4月第1版。

⑳ 《国语·郑语》记史伯之言曰:"夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂以成百物。"

㉑ 参看陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第86—90页,北京,科学出版社,1956年7月第1版。

㉒ 诸说皆作七年,惟《吕氏春秋·顺民》作五年。

㉓ 《吕氏春秋》、《淮南子》及李善《文选·思玄赋注》引《淮南子》作汤以身祷,而《荀子》、《说苑》只言祷祝而已,不言身祷。

㉔ 《国语·周语》记伯阳甫之言云:“阳失而在阴,川源必塞;源塞,国必亡。夫水土演而民用也;水土无所演,民乏财用,不亡何待!”

㉕ 帛甲作“有静”,帛乙作“有争”,“争”即“静”之省借。

㉖ 庞朴对这一命题作了纯哲理上的理解,认为“太一生水”的“生”乃“化生”义,并对拙作提出了批评。见庞先生对拙文所作的学术评语(1999年5月11日评),及庞文:《“太一生水”说》(1998年12月广东罗浮山道家会议论文提要)。

㉗ 饶宗颐:《图诗与辞赋——马王堆新出〈太一出行图〉私见》,《湖南省博物馆四十周年纪念文集》,第79至82页,长沙湖南教育出版社,1996年第1版。

㉘ 李零附注云:青为木色,黄为土色;“容”读“瓮”,为水之象,“炉”则为火之象。

㉙ 李零:《“三一”考》,1998年5月美国达慕思“郭店老子国际学术讨论会”论文。

㉚ 李家浩认为“容”当读“镕”,可备一说。李家浩:《论〈太一避兵图〉》,《国学研究》第1辑,北京,北京大学出版社,1993年3月第1版。

㉛ 《鬼谷子·外篇·本经阴符七篇》:“夫道者,神明之源。”

㉜ 《列子·天瑞》:“精神者,天之分;骨骸者,地之分。属天,清而散;属地,浊而聚。精神离形,各归其真,故谓之鬼。鬼,归也,归其真宅。”

㉝ 李建民:《太一新证——以郭店楚简为线索》,《中国出土资料研究》第3号,[日]中国出土资料学会编辑、发行,1999年3月发行。李学勤:《太一生水的数术解释》,《本世纪出土思想文献与中国古典哲学研究论文集(上

册)》,台湾,辅仁大学出版社,1999年4月初版。彭浩:《一种新的宇宙生成理论——读〈太一生水〉》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

㉞ 此释从陈伟说。陈伟:《〈太一生水〉篇校读并论与〈老子〉的关系》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

㉟ 转见李零:《读郭店楚简〈太一生水〉》,《道家文化研究》第17辑,第319—320页。

㊱ 《太一生水》:"天地名字并立,故过其方,不思相[当。天不足]于西北,其下高以强;地不足于东南,其上[远以旷。不足于上]者,有余于下;不足于下者,有余于上。"《郭店楚墓竹简》一书未补出缺文者,当补作"远以旷",补作"低以溺",恐有失韵及不合文意之误。

㊲ 参见张扬明:《老子考证》,第95—103页,台北,黎明文化事业股份有限公司,1985年5月版。

㊳ 《吕氏春秋·不二》、《尸子·广泽》。

㊴ 郭沫若认为:"这似无实有的东西(指纯气——笔者按),是永恒的,是绝对的,要说是一个吧,就只有它那么一个,大大的一个。所谓'建之以常无有,主之以太一',就是这个意思。"见郭沫若:《十批判书》,第179—180页,北京,东方出版社,1996年3月第1版。

㊵ 郭沫若在《十批判书·稷下黄老学派的批判》中说高《注》"'知射'以下十字误窜入注文"。今以张《注》证之,知其说非也。郭说见:《十批判书》,第180页。

㊶ 郭沫若:《十批判书》,第180页。

㊷ 《庄子·天道》云:"其动也天,其静也地。一心定而王天下,其鬼不祟,其魂不疲。一心定而万物服,言以虚静推于天地,通于万物,此之谓天乐。天乐者,圣人之心,以畜天下也。"

㊸ 马国翰辑:《玉函山房辑佚书》卷七十七,原载《晋书》卷十一。

㊹ 《庄子·天下》:"南方有倚人焉,曰黄缭,问天地所以不坠不陷、风雨雷霆之故。惠施不辞而应,不虑而对,遍为万物说,说而不休,犹以为寡……"

㊺ 见《太平御览》卷二、《晋书》卷十一、《开元星占》卷一。

㊻ 此段文字据师萧汉明教授对拙作所提意见补写。

㊼ 魏启鹏:《太一生水札记》,1999 年 10 月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

㊽ 分别见《朱熹辨伪书语·子华子》、《四部正伪·子华子》、《古今伪书考·子华子》,顾颉刚主编:《古籍考辨丛刊》(第一集),第 181—182 页、第 233—234 页、第 288—289 页,北京,中华书局,1955 年 11 月第 1 版。晁公武《郡斋读书志》卷三上,王应麟《困学纪闻》卷十亦皆认为《子华子》为伪书。

㊾ 《庄子·则阳》云"华子",《让王》及《吕氏春秋》云"子华子",实指一人。《庄子·让王》似云子华子为昭僖侯时魏人,昭僖侯当作韩昭侯或僖(釐)侯,时约在公元前 374 年至前 333 年间。《则阳》篇所记华子之言,时当魏惠王、齐威王在位,与《让王》篇所记相合。

㊿ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第 167 页。

(51) 李零:《读郭店楚简〈太一生水〉》,《道家文化研究》第 17 辑,第 320 页。

第二章

简帛《五行》经说研究

《五行》佚籍再次出现于郭店楚简中，证明它至少在战国中期至西汉初期，尤其在楚地颇为流行。同时也证明了庞朴先生关于帛书《五行》一些论断的正确。① 不过楚简《五行》只有经的部分，而马王堆帛书则还包括说的部分。《五行》经的部分已可确定为孟子以前的作品，但它是否必定为子思之作，尚存疑问。而说的部分产生在经之后，自是无可疑议的，但它是产生在《孟子》之前，还是《孟子》之后，亦是需要加以说明或探讨的。不用说，与《五行》经说合帛的《德圣》(或称《四行》)篇，当是对简帛《五行》经说的进一步概括与发展，其制作时间当更在说的后面，已用不着多加证明了。

第一节　简帛《五行》文本比较

当然指出楚简《五行》有经而无说这一点，并非颇为困难的事情；且同样，指出它有两段文字与帛书五行经文部分的排列位置不同，也不是什么惊人的发现。竹简整理者已如是指出，第 20、21 简中的“不聪不明”至“不乐亡德”句，帛书在第 22 简“不尊不恭，不恭

亡礼”句后；第22至32简“未尝闻君子道，谓之不聪……和则同，同则善”一大段，帛书在第37简“尊而不骄，恭也；恭而博交，礼也”句后。帛书与简书相比有如此较大规模的调整，当系有意而为，并非无意、随意或断简之后的缀作。既是有意而为，则必有支撑此意向与行动的合理性原因，而这一合理性原因是什么呢？亦是我们必须加以深入讨论的。

简书《五行》可粗略分为两部分，第一部分从“五行”二字开篇到第15、16简“玉音则形，形则圣”句止，通论作者所持的五行观；第二部分从第16简引《诗》开始一直到篇终，着重论述人性的修养，即通过“为一”、“慎独”、“集大成”的工夫而实现做君子、做圣人的理想。第二部分又可分为三层，从第16简的引《诗》开始到第22简“不尊不恭，不恭亡礼”句是第一层，此层为第二部分的纲领，其他两层则是对此一层的具体展开；而这一层又可分为上下两阕，上阕至第20简“然后能金声而玉振之”句止，下阕从“不聪不明，不圣不智”到第22简的“不恭亡礼”句终。从第22、23简的“未尝闻君子道，谓之不聪”到第44简“后，士之尊贤者也”句是第二部分第二层，着重论述的是第一层的下阕；从第45简“耳目鼻口手足六者”到篇末为止是第三层，此层论述的是第一层的上阕。而我们所要讨论的两段位置相异的文字就处在第一层下阕和第二层之中。为了讨论的方便，我们现在姑且打破层位之隔，将第二部分第一层下阕与第二层合并到一起来讨论。

在从第20简到第44简的这段文字中，我们先行说明楚简文句的排列次第。楚简先云“不聪不明……不变不悦……不直不逾……不远不敬……”，然后云(1)“未尝闻君子道，谓之不聪……”(2)“颜色容貌温，变也……”(3)“中心辩然而正行之，直也……”

(4)"以其外心与人交,远也……"(5)"不简,不行,不匿,不察于道……",比较前后二者的排列顺序,可以看出它们大体一致,只是第(4)(5)位置颠倒,不合于纲领句的排列次序,然亦无伤大雅。

而帛书的排列顺序则是先云"不变不悦……不直不迣……不远不敬……不聪不明……",然后云(1)"颜色容貌温,变也……"(2)"中心辩焉而正行之,直也……"(3)"以其外心与人交,远也……"(4)"未尝闻君子道,谓之不聪……"(5)"不柬不行,不匿,不辩于道……",比较二者的排列顺序,虽然帛书对简书有所改动,但改动是相应的,它们大体仍相一致,只是第(5)句仍排在最后,与纲领层中的"不直不迣,不迣不果"句分隔更远了。

不过上引楚简、帛书中的第(5)语段,多少含有对前面几句进行概括,或是在前面几句的基础上再进行论述的意思,所以在文句排列的对应法则上,简帛仍相一致,难分伯仲。但是其中却包含着一个真正需要认真思考、比较的问题:为什么帛书要把表述"不聪不明,[不明不圣]"语意的两个语段相应地挪后呢?与楚简比较起来,这样做的目的、意义何在?首先需要指出的是在楚简《五行》中,"金声,善也;玉音,圣也……"与"不聪不明,[不明不圣],不圣不智……"二者是共章的,或者说它们被划到了一个共同的逻辑段落中。然而这样的一个段落划分并非合理,实则"金声,善也"语段与"不聪不明"语段,截然两分,不可缀属。这应当说是帛书编纂者改动文本的一个主要原因。但帛书的文本挪动在今天看来又是否合理呢?帛书编者将"不变不悦,不悦不戚"语段挪前,将"不聪不明"语段挪后,依愚见,实较简本更为合理,因为挪动后的文本上句"惟有德者,然后能金声而玉振之"与下句"不变不悦,不悦不戚",从论乐之作用来看多少可以衔接起来。这样,我们才能说二者真

正可以共章了。

进一步的追问是，挪动后的文本是否在整体上有所变化、畸重呢？当我们把目光集中到文本的后半部分进行审视的时候，确实如邢文博士所指出的，在帛书中由于"未尚闻君子道，谓之不聪"语段的后置插入，致使原在简书"不简，不行，不匿，不察于道"句前后的两个语段不相衔接了，而呈断裂状态："显然，这些内容原本属于'颜色容貌温，变也'一段的内容，两者本是意义相续的一个整体，而这一整体却被'智、圣'之论从中打破。"② 综合被帛书编者后移的两段文字来看，二者的主题内容是一致的，与简本《五行》篇第一部分相呼应，强化着文章的主题线索，即从圣知起论发展到宣扬以五行、四行之所和为"德"、"善"的人生目的。帛书编者将二者置后，尤其是将"未尝闻君子道，谓之不聪"语段置后，确实是因为"迷失"文章的主题而将它作了错误的弱化处理。这一点，邢文博士已指出。但他又说"楚简《五行》'圣智'的线索，在帛书《五行》中已近不存"③，在我看来这多少有点夸张。我以为在帛书《五行》中仍可以看出对"圣智"的强调，只不过相对于楚简有所弱化、转移而已。而这种弱化、转移处理的本身是有意识的改编所引起的无意识的后果，还是一开始就有此弱化、转移处理的意识而带来此弱化、转移处理的后果？这一点，在目前看来还不是十分明确的，也许二者兼而有之。从后者来看，战国中后期的心性学论题正处于长足发展时期，帛书《五行》说的部分对此有比较深入、突出的论述，因而帛书的编者偏重于向构造圣智的内在心性学原理进行开拓，而忽略了对"圣智"一词词面上的强调。另一个可能的原因是《庄子》外篇对圣智仁义礼乐，尤其是圣智二者作了强烈而愤激的批判与鞭挞，帛书《五行》或许是受此抨击后而作了有意的弱化、转移处理的

结果。此外还可能有一种解释，这即是从帛书《五行》起，编者已开始把“智”与“圣”二行有意做些间隔、区别，在客观上无疑造成“圣智”一词联言结构的失落，从而在主观上为其适当张扬“圣”行做好了铺垫。这里有三条证据可供补充，其一在帛书《德圣》篇中此种意识已被明白无误地表达出来，其二在帛书《五行》说的部分，首开其说的正是从“圣”行发始：“‘圣之思也轻’，思也者，思天也；轻者，尚矣。……”(第215—220行)其三帛书说的部分与《孟子》思想较为相近，发展到《孟子》一书则比较突出地论述了四行根于心的道理，于是个别经文字句可能受到人为的改动。但总的看起来，我基本同意楚简本《五行》的文句排列顺序稍胜帛书本的看法。

除了文句编排顺序的不同外，简帛两书在文本上还有一些不同地方。楚简《五行》开篇即标“五行”二字，此二字实有总领全文，尤其是其后数句的重要作用；从古书命名的惯例来看，亦有名篇的作用。更内在的是，楚简以“五行”二字开头，实包含着对“五行”一词语义的内在区分，这即是“形于内谓之德之行”与“不形于内谓之行”的分别。而这似乎又表明楚简《五行》“五行”一词既有来自传统的文化继承关系，又有作者的创造性发展。这种创造性发展的一个表现即在于以“德之行”为全篇论述的重心。④ 在楚简中，“五行”的排列顺序是仁、义、礼、智、圣，《庄子》外篇一般以“仁义”、“礼乐”、“圣智”相组合，与楚简约略相一致。帛书则以仁、义、智、礼、圣相排列，打破了传统的排列顺序，实与简本有较大不同。这一点，简书整理者已经指出。但是为什么帛书编者要改动简本顺序呢？一个可能的原因是受五行思维图式⑤影响的结果。这可以从庄子的批判中反证出来。《庄子·骈拇》云：“多方乎仁义，而用之者，列于五藏哉，而非道德之正也。”又云：“多方骈枝于五藏之情

者，淫僻于仁义之行，而多方于聪明之用也。"又云："属其性于五味，虽通如俞儿，非吾所谓臧也。属其性乎五声，虽通如师旷，非吾所谓聪也。属其性乎五色，虽通如离朱，非吾所谓明也。"《胠箧》云："夫妄意室中之藏，圣也。入先，勇也。出后，义也。知可否，知（智）也。分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。"从庄子的论述中似乎可以看出，当时有一些人热衷于将人的德行置于五行思维模式中来理解，庄子则一般地对此表示强烈的批评，因为在他看来将人之德性"列于五藏"、"骈枝于五藏"、"属性于五味"（或五声、五色），实非"道德之正"。但是在简帛五行的排列顺序中，何者可能是庄子所批判的？是帛书吗？帛书的五行排列顺序或许是庄子批判的结果。另一个可能的原因或许是帛书的编者为了逃避人们对"圣智"的批评，而有意将二者分别开的；而这种批评最可能来自庄子，因为庄子对圣、智的批判达到了异常激烈的程度。[⑥]此外还有一种原因是"《五行》学派"内部思想发展的结果，因为有迹象表明帛书《五行》及《德圣》篇对"圣"行的重视更进一步加强了。总之尽管我们今天对帛书《五行》打乱简书五行的排列顺序可以提出这样或那样的批评，但也不能不追踪帛书编者的主观意图。这是第一点。

第二，楚简和帛书还有一些重要的异文，在语义上尚有区别，需要略加指出。第19简云："不㝵（变）不悦者云"句，帛书"㝵"字作"𦟪"。𦟪假为䜌，但䜌读何字，学术界向来就有争议。帛书整理者云"𦟪从般声，与变音近通假"[⑦]，庞朴认为"䜌当为孌、戀、攣之省字，顺从也，思慕也，眷念也"[⑧]，魏启鹏认为"䜌读为孌……孌有倾慕之义，……孌又有濕顺之义"[⑨]，今以简书证之当以读"变"为是。原来简书所谓"㝵（变）"乃讲金声而玉振之乐变，变者变奏，而

非讲心理性格之思慕、温顺也。而此字之所以引起人们如此的误解，实乃由于帛书《五行》说的部分所诱导的结果。《说》云："戀也者勉力，仁气也。戀而后能悦。"（第233行）又云："爱而后仁。[唯]戀者而后能悦人、戚人、亲人、爱人，以于亲戚亦可。"（第234—235行）

第28简"圣智，礼乐之所由生也"，帛书此句经文缺，说文引作："[仁]义，礼乐所由生也。"（第285行）此句"圣智"与"仁义"差别实大，已有人指出[10]。说文引经时有错讹，此即一例。

第22简"不行不义"与"不远不敬"两句之间有一小黑方块符号，表明二者不共章。而帛书则抹去小黑方块符号将二者联缀起来。在第20、21简"不聪不明，不圣不智"两句间，帛书似添"[不明]不圣"一句而将二者蝉联起来，这些实表明帛书的编者不是死板地传授原文，而总会有所变更、增减的。

第39简"简之为言犹練也"句，"練"字帛书《经》文解释为"贺"，《说》解释为"衡"，庞朴从之[11]，魏启鹏则释作"加"，并云"贺借加，增也，益也"。[12]今以简书衡之，庞魏两说恐未必确，"練"与"贺"字毕竟有差异。简，根据简帛《五行》上下文训"情实"、训"简别"较当，庞朴已发之，可参。[13]練，其基本义为白色熟绢，简书整理者指出："練，疑借作'间'。"[14]其实此字不必作借字，"練"喻真实无伪的情况，与"简"训"据情实而简别之"正可相通。

第48、49简云："大施诸其人，天也。其人施诸人，𢓊也。"帛书作："天生诸其人，天也。其人施诸□□也。其人施诸人，不得其人不为法。""大"当是"天"之讹。"𢓊"，池田知久释"人"，李零释"狎"。今姑且存疑。[15]

第三，简本与帛书《五行》互有讹字、脱字，衍文、脱文现象；简

书引《诗》不指明出处，帛书引《诗》则多以“诗曰”标明，并增加引《诗》语句。虽然可说帛书《五行》是对简书的重编，但在保存原本的意义上来说已跌落不如，不过帛本亦有优于简本的情况存在。这可以从简本也存在着一些讹字、脱文等现象可以推断出来，如第8简“思不长不形”句，当如帛书作“思不长不得，思不轻不形”；第44简“后，士之尊贤也”句前有脱文，当据帛书补作“前，王公之尊贤者也”；第6简“不乐则亡德”句后有脱文，当据帛书补为“[君子]无中心之忧则无中心之圣，无中心之圣则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则[无]德”等。比较简书与帛书，简书的脱文多于帛书，而帛书的误字讹文则远多于简书。

第二节 楚简《五行》的思想

简帛《五行》虽然有不少区别，但在经文文本上还是大同小异的，在思想上则更是如此。故本文简化处理，径直认为帛书《五行》经的部分与简书《五行》的思想基本一致。为了弄清简书《五行》的思想，我们首先来分析它的内在思路。

简书《五行》开篇即云：“五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行，不行于内谓之[行。智形]于内谓之德之行，不形于内谓之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之行。”仁、义、礼、智、圣为五行，然五行根据其所形的内外之分可区别为“德之行”与“行”两种。“德之行”与“行”有何区别？《周礼·地官·师氏》：“敏德以为行本。”这是说勤勉修德以为行为之根本。《周礼·地官·师氏》以三德

三行教国子,郑注云:“德行,内外之称,在心为德,施之为行。”“德”是一个内在于人之身心的东西,而“行”则是施之于行为而表现在外的品行。中国先哲常常强调以德制约行,以行为德的发用,而以修德为人生的根本[16]。董仲舒《春秋繁露·为人者天》:“人之德行,化天理而义。”这里就更进一步点出了德行之最后渊源者乃在于天理。其实在先秦,“天理”一词常常更多地是用“天命”、“上帝”或“道”来表示,“上帝”、“天命”或“道”是人生心性、行为、价值之原。不过《五行》篇的特殊之处,乃在于区分出五行形于内为“德之行”,不形于内为“行”的差别。那么这两种“行”的差别何在?“德之行”已化为人的身心或血肉的一部分,“形”者血肉之躯,真实之存在也。“形于内”,契存于心,深入人性之谓也。所以化为人之心性的五行叫做“德之行”,而那没有形于身内的五行则被径直命为“行”,一种规定人我之际、人伦之间的五行。当然这二者之间又是有密切联系的,这里用不着我们再用辩证法的方式绵密细说了。

“德之行五和谓之德,四行和谓之善。善,人道也;德,天道也。”“和”谓和谐。“德之行五和谓之德”,前一“德”字,得之于天而通过“形于内”的工夫涵受于心性(“形于内”)者,后一“德”字乃承前规定而来,是形于内之五种德行和谐化的结果。“四行和谓之善”,“四行”为仁、义、礼、智,亦属“德之行”。德之行五和为德,德,天道也;四行和为善,善,人道也。德与善,各自所言之本原不同,有天、人之分。何以有天人之分?“德”之所自出在先秦文化系统中,或是上帝或是天命或是道体,概而言之皆可称为天或天道。德之行五和之德,亦顺承天德而来,其先天者,两德合而未分,其后天者,五和之德乃天德之自动,无一丝一毫的人为间隔,所以此德亦天也。善之所以为人道,与作为涵存崇高特性的天道之德不同,它

是以着重规定人伦为主的、维系伦常为目的的东西。这种善不是超越的，而是切入实际的、与人生密切相勾连的。简书篇末云："天施诸其人，天也；其人施诸人，儱也。"大概就体现着这种区分。此外，"四行"缺"圣"一行，"圣"是五行之中极为重要的一环，被认为正是透达真原、上听天道之所以者。帛书《五行》第275行："闻而知之，圣也。闻之而[遂]知其天之道也，圣也。"《德圣》第454行："知天道曰圣。""四行"缺"圣"，所以只能落入人道之中。孟子云"仁义礼智根于心"，又推原于天，持性善论，当是对简书《五行》"四行和谓之善"这一观点的继承与发展。[17]实际上也是揉合了简书《五行》"德之形五和谓之德，德，天道也"与"四行和谓之善，善，人道也"这两种观点的结果。

简帛由人道、天道论善、德之分，其思想倾向是指向"德"的一方，"德"是人与天同一的根本。这样问题的关键就转向了如何才能有德成德的问题。简云："君子亡中心之忧则无中心之智，亡中心之智则无中心[之悦]，亡中心[之悦则不]安，不安则不乐，不乐则无德。"其后简书有脱文，帛书作："[君子]无中心之忧则无中心之圣，无中心之圣则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则[无]德。"有德无德源于中心是否有忧，有中心之忧则有中心之智、圣，有中心之智、圣则有身心之愉悦、安宁、和乐，和乐者即谓之有德，"德之行五和谓之德"。这里的文化基因仍然是源自忧患说，徐复观早已持此精审之论[18]。由忧患通往和乐，这是先秦内圣学的一个重要内容。《五行》篇的特殊之处是除了强调那种内心涵摄的先验忧患意识外，还突出地强调了由内心忧患走向内心和乐的转折因素，即"圣"、"智"二行的内涵与重要作用。强调圣智的重要作用，这是简帛《五行》经说到帛书《德圣》篇的一个相互贯通

的重要内容。

何以见得圣智在简帛《五行》中非常重要，或者说圣智何以是《五行》篇自身区别于同时代其他哲学主张的标志？简书云："善弗为亡近，德弗志不成，智弗思不得。""志"，心地常涵、执持一定崇高意向者。[19]圣与德与志是相关联的。心之官则思，思为智之本。德禀受自天，在人为德或性。智则经心官之思的作用，是心德之体的发用。简单说来，心摄德、智，德为体，智为用，德以天性为体，智以心思为用。圣，闻达天道，与德性切近；志，其原初为心体之一定意向，与心自体合一，其作用指向成德，使人与天合，心与性合。所以圣与志可以在德性的关联中沟通起来。这样"德弗志不成，智弗思不得"，也同时暗中表达了圣、智的对待分立。由于智是圣的前一阶梯，简帛在向内深入分析时特别强调了智之思的一面。简书云："智弗思不得，思不清不察，思不长[不得，思不轻]不形，不形则不安，不安则不乐，不乐则亡德。"[20]思是非常重要的，无思可以说无所谓智，亦无所谓德。思之本质是忧思，思之所思指向内心之和乐，即达智而成德。但是思何以成其为思？思必须经"清"、"长"、"轻"的修养护持，才能获得"察"、"得"、"形"之善果，即才能把五行形于内，或者说真正转化为"德之行"。这是为道的根本。然而思何以清、何以长、何以轻？第9至第15简多有论述，今不叙出。

承前圣智之论，简书还对圣、智、仁三者的关系，以及其所本所生作了追问，实际上深化了对五行的内在理解。何谓圣，何谓智？在简帛《五行》看来，圣，聪也，其用为听；智，明也，其用为见。说得更原初一点，即是圣与耳相联，智与眼相通，这是老常识了。简书云："不聪不明，[不明不圣]，不圣不智，不智不仁，不仁不安，不安不乐，不乐亡德。"[21]这里强调了聪比明，圣比智，智比仁更根本，所

谓更根本乃指闻道为善之更切近义而言也。由此简帛《五行》必然要强调闻道的重要性。简书第22至32简云：

> 未尝闻君子道，谓之不聪。未尝见贤人，谓之不明。闻君子道而不知其君子道也，谓之不圣。见贤人而不知其有德也，谓之不智。见而知之，智也。闻而知之，圣也。明明，智也。虩虩，圣也。"明明在下，虩虩（赫赫？）在上"[22]，此之谓也。闻君子道，聪也。闻而知之，圣也。圣人知天道也。知而行之，义也。行之而时，德也。见贤人，明也。见而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，礼也。圣智，礼乐之所由生也[23]，五［行之所和］也。和则乐，乐则有德，有德则邦家毁 <兴？>。文王之见也如此。"文［王在上，于昭］于天"[24]，此之谓也。见而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，义也。行而敬之，礼也。仁义，礼所由生也，[25]四行之所和也。和则同，同则善。

聪与不聪以闻道与未闻道为界，而所谓闻道乃闻君子道。何谓君子道？君子道当指构成君子人格的内在规定而言。简书云："五行皆形于内而时行之，谓之君［子］。"所谓君子指五行皆形于内而成为"德之行"，且又"时行之"的人。君子不但自我超越以内圣，而且时时淑化世人以外王。所以君子是涵德而兼善的统一体。君子道既指构成此君子的内在规定，同时亦指缘成此君子人格的一系列方法和定律。君子道乃通往君子人格的必由之路。闻此君子道则聪，聪而知之则圣。圣者，闻而知之。但即使闻听到对象神圣的存在，然而未经心思之照察，亦未尝知道。只有既闻听到道之存在，又透彻地了悟、知见道之本体，才能说是所谓的圣。圣人知天

道，此天道“赫赫在上”，圣之所听所知原来是遥契高高在上的超越存在者，这一超越存在者即天命即天道。而所谓做圣人亦是在玄听冥知的过程中将此“赫赫在上”的超越存在者涵摄于内心，所谓“形于内”者也。这样的过程自然是道成肉身的过程，同时也是人心人性无限开放、超拔向上的过程。简单说来，这也是所谓天人合一的过程。“智”与“明”相关联，但“明”不仅仅是一种肉眼之见，同时更是一种内心之明。明之所明是“见贤人”，“见贤人而知其有德”就叫做“智”。“见贤人”，不是见其皮相，乃是见其所以为贤人者，所以这种见是一种洞见。然而贤之所贤乃本原于贤人之德，“知其德”才是真正地“见贤人”，不知其德则见贤人者何所见？见而知之，这才是所谓的智。“明明在下”，“明明，智也”。“明明”，后一“明”指贤人，贤人为明，则众人为暗；明亦指贤人所涵之德，德为明，则无德为暗。“明明”，表彰此贤人，彰显此明德，而此“明明”之活动即为智，且恒常扎根于大地之上。“明明在下，赫赫在上”，以圣知穷斯宇宙，关怀天人。由此开拓出的必然是廓然大公的宇宙境界，天人合一之境。

上引简文还逐次强调礼、义、仁、智、圣五者，似乎后者与前者一个比一个更深入、更根本。所以说：“圣智，礼乐之所由生也，五行之所和也”；“和乐而有德，有德则邦家兴”。圣智之作用大矣。虽然仁义礼以圣智为基础，然而并不是否定它们的作用，简书亦谓“仁义，礼所由生也，四行之所和也。和则同，同则善。”仁义是为善的根本。这里就产生了必须进一步区别五行所和与四行所和之所本原的必要，即为什么说圣知是五行所和之本，而仁义是四行所和之本的问题。既然仁义礼皆本原于圣知，则为什么不仍以圣知为四行所和之本？这样的一个尖锐问题是我们所无法逃避的。

五行所和之五行，指形于内的五行。五者之所和谓之德；德，天道也。成德或闻见天道，在简书《五行》的作者看来皆是以圣知为根本。而在圣与智中，圣比智更根本。简书云："闻道而悦者，好仁者也。闻道而畏者，好义者也。闻道而恭者，好礼者也。闻道而乐者，好德者也。"这句话同时也说明，圣之闻道乃是仁、义、礼、德之本原，特因其闻道的境界不同而互相区别。四行之所和的四行，虽仍然属"德之行"，然四行之所和为善；善，人道也。四行首先是针对人自身而言的，针对的是人道，是平面化地铺开的，与圣闻之上达天道的路向显然不同。而这与简书"其人施诸人，儑也"约略可以沟通起来。善，规定的是人道，那么人道之本是什么呢？人道与天道相对立，天道以圣德为本，而人道必然是本质地属于"人的"，因而仁义礼乐成为人道之本，亦是必然的。礼乐在上古颇受重视，到了春秋、战国时期，人们更加重视执持礼乐之所本，即对仁义尤有契入。《易传·说卦》云："立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。"此句亦见帛书《易传·易之义》。《孟子》对"仁义"尤有突出与表彰，古今皆有论文。《庄子》一书亦似认为仁义为人道而非天道，是属于"人的"而非"天的"。如《骈拇》云："意仁义其非人情乎？"又云："天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性与？"在庄子看来，仁义非天德之性，而当仅仅属于"人的"。

总体看来，所谓圣知为五行所和之本与仁义为四行所和之本的区分，虽然有来自文化传统因素的影响，但主要是由《五行》所确定的天道、人道相分的架构规定的。此外简书《五行》认为圣知仁义，尤其是圣知为礼乐之本原的观点，在后世产生了强烈的影响。《庄子》外篇就把批判的矛头一再地指向圣知仁义礼乐，尤其是圣知二者，足见在庄子的时代或此前，《五行》所产生的影响，就已非

常普遍和深入了。

由论圣知，简书又把其论述的一个重心移向对仁、义、礼三行的思考。简书第21、22简云：

> 不变不悦，不悦不戚，不戚不亲，不亲不爱，不爱不仁。不直不逧，不逧不果，不果不简，不简不行，不行不义。不远不敬，不敬不严，不严不尊，不尊不恭，不恭亡礼。

第32至41简云：

> 颜色容貌温，变也。以其中心与人交，悦也。中心悦䖒(旃)，𨔶(迁)于兄弟，戚也。戚而信之，亲也。亲而笃之，爱也。爱父，其稽爱人，仁也。中心辩(辨)然而正行之，直也。直而遂之，逧也。逧而不畏强御，果也。不以小道夌(凌)大道，简也。有大罪而大诛之，行也。贵贵，其等尊贤，义也。以其外心与人交，远也。远而㽷<庄>之，敬也。敬而不都(懈)，严也。严而畏之，尊也。尊而不骄，恭也。恭而博交，礼也。不简，不行；不匿，不察于道。有大罪而大诛之，简也。有小罪而亦(赦)之，匿也。有大罪而弗大诛也，不行也。有小罪而弗赦也，不察于道也。简之为言犹练也，大而晏者也。匿之为言也犹匿匿也，小而访者也。简，义之方也；匿，仁之方也。刚，义之方；柔，仁之方也。"不彊不梂，不刚不柔"，㉖此之谓也。

上引两段引文中，下段是展开论述上一段的。逧，帛书作迣，李零读"肆"㉗，似可从。《说》云："迣义〈也〉者，终之者也。"简书："直而遂之，逧也。"是逧有终直义。稽，裘锡圭先生谓简文此字疑是"稽"之异体，读为"继"。㉘访，简书整理者以为是"诊"字讹形，

诊，借作“轸”。[29]帛书整理者云：“《楚辞·惜诵》：‘心郁结于轸’，王逸注：‘轸，隐也’。”[30]魏启鹏持说相反，认为“轸借为畛，有富集、多之义也。”[31]今从帛书整理者之说。以上两段引文具体论述了仁、义、礼的产生原由、本质规定及其作用三个方面的内容。仁的本质是忠恕之爱，是由外到内，由中心之和悦迁及于兄弟、他人，而亲爱之谓之仁。义的本质是其中心辨然而贵贵，正直果敢，死守善道，而谓之义。礼的本质是以其外心与人交，敬严而尊恭，谓之礼。仁欲亲近，义欲正行，礼欲远敬。而根据仁、义、礼的原则，可以制定出更具体的治国之方。简书云：“简，义之方也；匿，仁之方也。”匿与简一柔一刚，简行正义，匿行仁爱，二者相济相得而益彰。需要着重指出的是，简书阐述仁、义、礼三者的内涵时，特别突出了三者是以心为共同本原的，人之德性生命因其用心之不同而有仁、义、礼的分别。仁者“中心悦焉”，义者“中心辨然”，礼者“以其外心与人交”，孟子云“仁义礼智根于心”在此又确乎有据矣。看来不管是对五行还是四行，都不能不进行心性学的分析。实际上简帛《五行》也都十分强调对二者进行心性学，尤其是人心观方面的分析。不过《五行》所取的角度是：既然仁、义、礼、智、圣与心之用有关，那么如何从更根本的原则上才能使五行形于内而为“德之行”呢？进一步又如何才能使五行、四行和同而达善成德呢？简书提出了所谓“君子集大成”的观点，更根本地说也就是“能为一”、“慎独”的工夫论。

“能为一”谓用心之精一不偏。“慎独”，与《礼记·中庸》、《大学》所谓“慎独”义不同，《中庸》、《大学》所谓“慎独”依郑注指“慎其闲居之所为”；简帛书所谓“慎独”谓慎心，“独”指心君，与耳、目、鼻、口、四肢相对，心君是身体诸器官的绝对主宰者，具有至尊无上

的独贵地位，这在先秦文献中如《管子》四篇、《荀子·解蔽》等，皆有明证。《礼记·礼器》云："礼之以少为贵者，以其内心也。……是故君子慎其独也。"与简帛《五行》所谓"慎独"义近。[32]

简书第16至19简云：

> "淑人君子，其仪一也"。[33]能为一然后能为君子，[君子]慎其独也。"[瞻望弗及]，泣涕如雨。"[34]能逦池其羽，[35]然后能至哀。君子慎其[独也。君]子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，[有与始，有与终也]。

第45至48简云：

> 耳目鼻口手足六者，心之返(役)也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进，莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅。和则同，同则善。目而知之，谓之进之。喻而知之，谓之进之。譬而知之，谓之进之。几而知之，天也。"上帝临汝，毋贰尔心"，[36]此之谓也。

返，帛书本作"役"，颜世铉、李零释为"役"。[37]役，使也。《国语·郑语》："正七体以役心。"七体，耳目鼻口手足身，皆为心之役。目，帛书说文部分："目之也者，比之也。"比，以两物相类比，《吕氏春秋·贵公》："不比于人。"《礼记·乐记》："比类以成其行。"庞朴释"目"为"侔"，[38]《墨子·小取》："侔，比辞而俱行也。"孙诒让闲诂："《说文》人部云：'侔，齐等也'。谓辞义齐等，比而同之。"侔亦比义。侔与目音通，释"目"为"侔"尚可；然"目"自身即有"比"义，汉语至今尚未隔断。喻，依帛书《说》文部分，犹今语比喻一词。譬，依帛书《说》文部分，犹比较义，主要是指通过比较以显示二者间的不同，进而求出此不同之所以因。几，帛书写作"钒"，帛书整理者云："钒疑读为计，谋也，虑也。计与几古音相近。一说当读为讥察

之讥。"[39]魏启鹏读钒为仉，[40]《说文》人部："仉，精谨也。"朱骏声《说文通训定声》云："此讥察之本字，经传皆以讥为之。"依此，简书"几"有精察或洞察义。上引两段文字，第二段是第一段的展开论述，其核心观点是论述"为一"、"慎独"的内涵。简书认为所谓五行所和之德、四行所和之善，虽有层面、境界的不同，然都系于"能为一"、"慎独"的修为工夫上。如"能为一"、"慎独"，则能成善达德，与物其始，金声而玉振，巍巍然其为君子！君子道在于为善进德，"能进之为君子，弗能进之，各止于其里"。[41]君子如欲集大成，亦必"为一"、"慎独"。何谓"为一"、"慎独"？前面已指出，都是针对心而言的；"为一"使心精一无杂，而慎其心之容受与作用。何以要"为一"、"慎独"？从心自体来看，心是绝对自由自主的，与耳目鼻口手足六者比较起来，身以养心，心以役身，心所发布的命令，身之诸器官则皆必从之。依此简帛《五行》所持的是身心一致论，或者说是人心至上超越论。"独"则无对，心既为独矣，身之诸器则无有与之侔比相抗、桀骜不顺者。这样看来，简帛所谓和归根结底是心和，是心由自身的分裂、悖反而回归于自身的统一中。实际上依划分标准的不同，古人把心分成了许多种，如人心道心，欲心理心，乃至由于诸德与心根的关联不同而有所谓圣心、仁心、智心、义心、礼心的说法。在简书《五行》中则有内外心之分，由内外心的不同作用而开出不同的德行；不过简书着重强调的乃是心摄诸德的和谐问题。所以简书宣讲"慎独"之理，乃是为了使心真正成为超越的独在者，使仁、义、礼、智、圣五者形于内，或者是涵摄诸德使之不失坠于性道之本原，而和同为一，以达善境，皈依天德。"和则同，同则善"，和同即"为一"；"上帝临汝，毋贰尔心"，即"慎独"。心之精一无二，则诚灵通神，达于天命。简书云："几而知之，天也。""几"

一词的文化内涵非常之深，《诗·大雅·瞻卬》："天之降网，维其几矣。"《尚书·皋陶谟》："安汝止，惟几惟康，其弼直，惟动丕应，徯志以昭受上帝，天其申命用休。""几"与天、天命、上帝有很深的关联。《易经·屯卦》六三爻辞："君子几不如舍，往吝。"《易传·系辞》："夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。"又云："知几其神乎，……君子见几而作，不俟终日。"《乾·文言》："知至至之，可与言几也。""几"确乎是一个非常神奇的语词，人们似乎只要把握了"几"，就可以把握事物本身，把握命运本身。那么"几"的深沉内蕴到底是什么呢？《系辞》有一句话对"几"的解释非常浅白，后为《说文》等书习用，原文云："几者，动之微，吉凶之先见者也。"这是偏于语文性的解释。语文性的解释总是简略浅显的，而哲学性的开掘才是真正深刻的。按语文性的解释，"几"有微、有殆、有关键、有机义；[42]但哲学性的解释则应力求深入追问"几"本身，在文化系统中探求其与事物或事件的内在关系。"几"的深沉内蕴当是指在尚未揭蔽的状态下，隐藏于事物、事件自身或其发展过程中的本质性规定。《庄子·至乐》："种有几……万物皆出于几，皆入于几。"约当公元前380年的石刻《行气玉佩铭》云："行气，深则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则退，退则天。天几舂在上，地几舂在下，顺则生，逆则死。"[43]郭沫若认为："铭中两个'几'字，可读为其，也可读为机，应以读机为较适。"[44]机为几之一义。不但物有几，天地亦有几；不但天地有几，天之所命亦有几。这正是古人要退藏于密、极深研几的形上原因。简书《五行》云："几而知之，天也。"其文化内涵并没有脱离我们上面对"几"义的深入发掘，恰恰相反，只有作如此理解才能与下文"'上帝临汝，毋贰尔

心'，此之谓也"句相通贯。"几"为天之所命，与天命具有同质的意谓。几，慎独为一，其心通过对"几"的把握而与天命同一。而主客交融之"几"，是人心与天命合一的状态，是天命之德与五行和乐之德合一的状态。知几其神，知几其为君子乎！

总之，郭店楚简《五行》首先对"五行"一词进行了更深入更内在的分析和理解，认为五行仁、义、礼、智、圣，形于内则谓之德之行，未形于内则谓之行。德之行五和谓之德，仁义礼智四行和谓之善。德，天道也；善，人道也。二者所适用的范围与所成就的境界是不同的，德是个体内在生命和乐的至境，是人由德性修养皈依天命的最高存在之表现；善是人道或人伦的和谐性规定，人际间的或社会性的生命活动都必须以善为最终目的，超越此目的而由善上升到生命的最高存在，则是居德的事情。由此判断，《五行》篇虽主张一个社会性的人应该是一个为善之人，却不必是一个为德的圣人、天人；而从个体生命的最高存在理念来讲，却不止于做一个善人，而应该不断地自我提升，由德性的修养而皈依天命，做一个德人、天人、圣人。就圣智仁义礼五行来讲，一个比一个更根本更深入，其中《五行》篇比较突出了圣智的全体作用，认为是仁义礼乐之本源。不过，圣智虽是成德的根本，但为善的根本却是仁义，这是由天道之所以为天，人道之所以为人的本质特性决定的。而如何为善，如何达德，如何集大成以成君子？简书认为仁、义、礼、智、圣五行是与心之用紧密不可分的，或者说心之用产生与涵摄仁义礼智圣五者。圣之闻达，智之明见，礼之恭敬，义之正辨，仁之亲爱，都是与心用分不开的。所以为善成德，乃在于涵摄四行、五行之心自体的和乐一同。这也就是所谓"为一"、"慎独"的工夫。在"为一"、"慎独"的工夫中正心诚意，闻听天命，"几而知之"，与天合一，

也就在人格上最终成为《五行》所云之“君子”。君子成己亦成人，形内以成己，形外以成人，君子涵德兼善，两皆博洽通贯而集其大成。

第三节 由简帛《五行》经说到《德圣》篇论“《五行》学派”思想的发展

前面已经说过简帛《五行》经的部分，其思想几乎是一致的，但是从经文到说文思想上却有不少的变化。在马王堆汉墓帛书《老子》甲本卷后古佚书中，从第170行至214行属于经的部分，从第215行351行则属说的部分，说的部分其哲学意味比经的部分要深刻得多，这主要表现在它发展了心性学的理论系统，并以此理论系统深刻地论述了五行、四行之所和的根原，以及对人生人伦的形上规定。帛书《五行》说的核心其实也就是围绕经文提出的“为一”、“慎独”两个一而二的观点来展开的，回答了五行、四行何以能形于内，何以能和，以及心灵何以能够释解中心之忧而化为齐天之乐的深沉原因。它已不再像简书《五行》（帛经）第一大部分那样拘泥于计较形内、形外五行、四行所和之德善分别，而是力图将它们进一步拉入形内，系之于心性学的理论框架中来思考，并以五行之心与五行之气将身心内外统一起来，实现其在人生人伦中的真实作用。

帛书《老子》甲本卷后古佚书第221行至227行云：“□□□其□□□□□人者□□者，义也。言其所以行之义之一心也。‘能为一，然后能为君子’。能为一者，言能以多[为一]。以多为一也者，言能以夫[五]为一也。‘君子慎其独’。慎其独也者，言舍夫五而

慎其心之谓[独，独]然后一，一也者夫五夫为[一]心也。然后德之一也，乃德已。德犹天也，天乃德已。……'能駐池其羽，然后能至哀'，言至也。駐池者，言不在衰绖，不在衰绖也然后能[至]哀；夫丧正绖修领而哀杀矣，言至，内者之不在外也。是之谓独。独也者舍体也。"这段说解文字，着重解释了经文何谓"为一"、何谓"慎独"，以及何以要"为一"、"慎独"的问题。所谓"为一"是指能以其一心行之，以多为一，在简帛书中具体指德之五行、四行为一。五行、四行为一，简帛经文中已指明是指它们和同为一，以德、善为它们和同的果体；从心性学的角度看，更内在的是指涵摄此五行、四行之心自体和同为一，简书称心一，这在说文后面部分有更明白更深人的论述。在此可以看出心对于"为一"非常关键，所以简帛紧紧在"为一"之后端出"慎独"的观点。依所引说文，所谓"慎独"即是"慎心"。何以"慎心"为"慎独"？说云："言舍夫五而慎其心之谓独。""五"，仁、义、礼、智、圣五行。心比五行更根本、更绝对，心是五行所以为一者。心一则五行一，五行一则德一，德一乃谓之德。德犹天，天乃德，心一则德修而返本于天。天德不离于心，乃是在心一的基础上而言的。帛书非常贵心一，如举哀丧之例而言，哀丧以心丧为至极，至其无衰绖之修治亦可。实际上这更深刻地触及到"慎心"、"慎独"的问题。心与体或说身与心之间，只要心一达其意志，则"内者之不在外"，才是真正所谓"独"，"独也者舍体也"。庄子有所谓"心斋"、"坐忘"，与此略有会通处，但他所谓"心斋"、"坐忘"，则是连身心两皆忘却，而超然神游，操守道体之独。所以庄子的"见独"与《五行》之"慎独"亦迥有差趣，《五行》所谓"慎独"乃坚实地肯定心的存在，沉醉在心的为一体验中。佚书第228第229行云："君子之为善也，有与始，有与终，言与其体始，与其体

终也。君子之为德也,有与始,无[与终。有与始者,言]与其体始;无与终者,言舍其体而独其心也。"为善与为德不同,为德的境界高于为善。为善,有始有终,言与其体始与其体终,为善始终是一种具体可感的生命存在。为德则不同,它最终摆脱了肉体感官的系缚,而纯任心灵的超越存在,心之超越独贵也正是在舍体中才真正地显现出来。为德,简单说来就是一种舍体的独心论。由此,《五行》必然要强调治心的重要。

"独"谓心,"体"谓耳目鼻口手足六者。"体"之所以为体,还在于心能统帅之而使之交互为一,否则只是耳目鼻口手足分散的器官或四肢,与"体"何涉?佚书第317至327行云:

> "耳目鼻口手足六者,心之役也"。耳目也者,悦声色者也。鼻口者,悦臭味者也。手足者,悦勶馀者也[45]。[心]也者,悦仁义者也。之数体皆有悦[也],而六者为心役何[也]?曰:心贵也。有天下之美声色于此,不义则不听弗视也。有天下之美臭味于[此],不义则弗求弗食。居而不问尊长者,不义则弗为之矣。何居?曰:几(岂)不[胜彰也],小不胜大,贱不胜贵也哉?故曰:心之役也。耳目鼻口手足六者,人[之民,人]体之小者也。心,人[之君],人体之大者也,故曰君也。"心曰唯,莫敢不唯"。心曰唯,[耳目]鼻口手足音声貌色皆唯,是莫敢不唯也。诺亦然,进亦然,退亦然。"心曰深,莫敢不深,心曰浅,莫敢不浅。"深者甚也,浅者不甚也,深浅有道矣。……和则同,和也者小体变变(便便)然不囷(患)于心也。"和于仁义",仁义,[心]同者,与心若一也。[守]约也同于仁,仁义,心也同,则善耳。

此段文字除重复心独贵，心役体的论调外，还对体作了大、小体之分，与前面所谓舍体独心之论比较起来，又有深进。大体指心君，小体指耳目鼻口手足之身。体乃身心的统一，心居体中。由大体、小体之分，孟子有所谓"从其大体为大人，从其小体为小人"[46]的说法，与帛书《五行》说是相一致的。《五行》说认为不论大体、小体皆有其本质性的规定，耳目好声色，鼻口悦臭味，手足喜佚豫，而心则好仁义。心为体君，耳目鼻口手足为体民，君役民，心帅身，所以从大体、小体的性向上来说则是仁义之理统役声色臭味佚豫之欲也。《五行》说同样强调心的绝对至上至尊性，心曰唯诺进退深浅，诸小体之官亦莫不唯诺进退深浅而随之，所以在此身心和谐论中，心仍然是最主要的，甚至是绝对惟一的。所谓绝对惟一，乃指一身之和谐完全系于一心之和谐。"和则同"，和，是小体便便然不患于心；同，同于此心此理。所以帛书说"和于仁义"，仁义是所以和者；心同者，仁义与心若一。这里非常强调理(仁义)与心一的观点，甚至突出理的一方面，以仁义规定心，所谓"仁义，心同者"。小体同于大体，声色臭味佚豫皆同于仁义，同则善。这里尚未提出仁义即善，或者心即善的观点，而是指出仁义或心为所以善者。帛书真正所谓善的概念是指小体和同于大体，声色臭味佚豫和同于仁义，二者之和同为一，才是善。

在论述小体、大体的区别，以及二者之和同为一才是善的基础上，《五行》说又进一步引入了"性"的概念，对身心、天人、物我进行更深刻的论述。第 328 至 335 行帛书云："天监[在]下，有命既杂者也。天之监下也，杂命焉耳。循草木之生(性)则有生焉，而[无好恶。循]禽兽之生(性)则有好恶焉，而无礼义焉。循人之生(性)则巍然[知其好]仁义也。不循其所以受命也，循之则得之矣。是

目之已。故目万物之性而□□独有仁义也,进耳。'文王在上,于昭于天',此之谓也。文王源耳目之性而知其[好]声色也,源鼻口之性而知其好臭味也,源手足之性而知其好勢馀也,源[心]之生(性)则巍然知其好仁义。故执之而弗失,亲之而弗离,故卓然见于天,箸于天下。无它焉,目[也]。故目人体而知其莫贵于仁义也,进耳。"首先需要指出的是,这段话用以推求物性、人性的方法是"目","目"即是比较诸物以确定物性的办法。帛书以此来论证物皆有性,性各不同,而人性最贵的观点。《五行》说认为天是物性之所从出者,天监临下土,监下的作用之一即是纠杂不同而命成众物。在这种天生万物的过程中,草木顺草木之性而生,其性无好无恶;禽兽顺禽兽之性而生,其性有好有恶,却无礼义;人则顺人之性而生,巍巍然悦好仁义。生,性也;性,生也。那么生与性的本质区别在哪里?生与性皆受诸天命,性依生而现存,且性为区别生之特质。天命诸物皆有生,有生即有性,性并从生而同得,但性却是区别诸物的本质性的规定。于是性一体而有形上、形下的两层含义,其一谓形上之性,只从天命而言;其二谓形下之性,特从诸物之不同而言。虽则如此区分,但性之实体并无二致,形上形下完全贯通。在目万物之性而唯人独有仁义的基础上,《五行》说进一步内在地区别人之性。如果说"唯人独有仁义"这一命题在当时的历史条件下被认为是普遍真理,那么我们不禁要问,是人的什么内涵之物使人有仁义的需求,并将之内化为人的本质性规定的?是心!这样我们不能不重复前面已作出的论述了,耳目好声色,鼻口好臭味,手足好佚豫,心则好仁义,不过帛书《说》的特别之处,乃在于强调指出它们皆属于小体、大体之性,即耳目之性好声色,鼻口之性好臭味,手足之性好佚豫,心之性好仁义。在大体与小体之性的区

分中，帛书又认为人之性实贵心之性，即是贵于仁义之性。这样帛书对人性的理解虽是复杂、多样的，但实以心之性或说仁义之性为本。何以知其然？帛书是通过“目之而进”的办法比较推知的，但它同时把这一伟大发现，说成是圣人（文王）“于昭于天”的结果。为什么帛书要把人性以仁义为本的伟大发现说成是“文王在上，于昭于天”的结果？这又是由《五行》特重“圣”行来决定的。这一点待后续议。

心为体君，而仁义为心之所好，为心之性的内在规定。扩展开来，心与五行、四行的关系又如何呢？在简帛《五行》经文的研究中，我们对这一问题有所回答，今就说文特有发挥者予以清理，叙述一二。《五行》经的部分把心分为中心、外心，或者直接说分为仁心、义心、礼心，说的部分则引入“气”的概念，有所谓仁气、义气、礼气，乃至有所谓体气的说法。这里必然要辨明心与气的关系了。简帛书认为中心、外心并非二心，皆同此心，帛书第265、266行云：“外心者非有它心也，同之（此）心也。而有谓外心也，而有谓中心。中［心］者，諛然者；外心者也，其𦉼谫然者也，言之（此）心交远者也。”𦉼，魏启鹏读顯（愿）。[47]《尔雅·释诂》：“愿，思也。”諛，一作䛛，《文选·洞箫赋注》引《苍颉篇》云：“䛛，忧貌。”外心、内心皆同此心，内心忧思以敦厚，外心开廓以交远。内心为仁义，外心为礼之发端。心动之于内，气流之于周体、发于肤面，由心到气是一体联贯的。帛书论心气的文字有：

第233行：“不变不悦，变也者勉也，仁气也。”

第236行：“不直不泄，直也者直其中心也，义气也。”

第239行：“不远不敬，远心也者，礼气也。”

第242行：“恭而后礼也，有以體（体）气也。”

第280、281行:"知而行之,义也。知君子之[所]道而搽然行之,义气也。"

第283、284行:"知而安之,仁也。知君子所道而[諛]然安之者,仁气[也行。]而敬之,礼也。既安之止矣,而有〈又〉愀愀然而敬之者,礼气[也]。"

第290、291行:"安之者,[仁]气也。安而行之,义也。既安之矣而儆然行之,义气也。行而敬之,礼也。既行之矣,[又]愀愀然敬之者,礼气也。"

由上引文可知,仁气、义气、礼气分别是在仁、义、礼的基础上加以规定的,而仁、义、礼与心相关,这一点在前面已论述过了。这里要追问的是何谓仁义、义气、礼气?帛书认为仁气、义气、礼气就是"变"、"直"、"远"的心用,也即是说仁气、义气、礼气分别产生于这三种用心。变,勉勉也,第248行:"变也者,勉勉也,孙孙也,能行变者也。"孙孙当作孜孜,孜孜与滋滋同。孜孜、勉勉、滋滋相近,皆有劝勉不怠之义,引申皆有绵绵不辍的意思。因此所谓仁气大概是心灵像乐一样交变而产生生生不绝的和悦之气,简单说来心变生仁气。直心为义气之本,远心为礼气之本。气的释放是由内到外,由心到身,由身到周遭之世界逐次进行的。帛书对行之于外而可感的仁气、义气、礼气都有较具体的规定和描绘。气流之于肤面、周身而浑沦可感者可名之为气象,所以气也含有气象义。气之流溢、充斥于外,乃至于塞满宇宙,这又被叫做至大至刚之气,或浩然之气。因此养气主要在心,心是气之本源,帛书重视心帅气的观点亦是由此可以推知的。在此需要指出的是,可以推知的并不等于文本已明确实有的,帛书实际上并无明言"养气"的观点,这需要到孟子之时才正式提出来。或许,《五行》说早于《孟子》而成书乎?

顺便指出，帛书《五行》说对经文部分，就仁、义、礼三者的具体内涵理解亦有所发展。第254、255行云："爱父，其杀爱人，仁也，言爱父而后及人也。爱父而杀其邻[人]子，未可谓仁也。"仁者爱人，爱是仁的本质内涵。人类爱的最强烈表现在亲情之爱，尤其是父子之爱上。无疑儒家论仁者爱人，首先是从人们体验最深的血亲之爱开始，并由血族圈层向外推移的。这种爱的外推即是恕道。自然在这种外推的过程中，可以设想爱的力量是渐次有所衰减的，儒家对此有颇为清醒的认识。然而儒家仁爱的可贵之处，乃在于把这种亲情之爱尽力向外推阔，使之不闭锁凝滞在血族圈层中，更不仅仅套牢在父子之爱上。帛书云"爱父而杀其邻人之子，未可谓仁也"，就鲜明地证实了仁爱的本质所在。因此仁爱从最根本的意义上来说乃是一种普遍之爱和超越之爱；但基于人生人伦的深沉体验，又不得不借重且容纳血亲之爱的内涵。这是儒家的两难，也是其把仁爱建立在亲爱基础上的原因。简单说来，帛书强调了仁爱不等于亲爱，儒家伦理不等于血亲伦理的思想！可以反过来说的是：假如一个人连自己的血亲都不能由衷爱之，那么他是否具有仁爱之心则是颇为值得怀疑的。第262行云："贵贵，[其]等尊贤，义也。贵贵者，贵众贵也。贤贤、长长、亲亲、爵爵、譔(选)贵者，无私焉。"第264行云："贵贵而不尊贤，未可谓义也。"帛书强调贵贵和尊贤，皆是行义；不贵贵，不尊贤，则不能称之为义。但贵贵与尊贤，并不是盲目地遵从旧有传统，而是贵众所贵，以无私之心贤贤、长长、亲亲、爵爵、选贵，因此所谓义也就是众心所愿与公理所向者矣。对于礼，《五行》说并无思想上的显著发展，故从略不论。在此基础上，帛书第336至342行认为人人虽皆有仁、义、礼的德行，然不如舜所具有的那么深厚，这是由于众人不积德的缘故。因此帛

书主张积渐的修养工夫，能积渐则能进益其身，而达于舜那样的笃厚境界。第 304 至 310 行论述的是扩充的忠恕之道，所谓“己仁而以人仁，己义而以人义”，“仁覆四海”、“义襄天下”之义。虽一内一外，然皆受制于心。

四行之所和同于心为善，五行之所和同于心为德，而心为所以和同的关键。心如何使四行、五行和同于自身？在前面我们已申论过了，这里只就圣、智二行简略谈谈。帛书说的部分对圣智仍较重视，尤其是“圣”一行。何以帛书要突出重视“圣”行？善与德之不同，乃在于德之所自出者中其关键在“圣”一行。圣上通天道，是所以成德者；而四行和同之善，其所自出者中则缺少“圣”一行，而仅仅为人的，因此其生命境界较为局促。更深入地说，圣之所关系者，在上为天道，在内为心(性)，也是使五行和于内、盎背睟面以成德的根本。第 215 至 220 行云：“‘圣之思也轻’，思也者，思天也；轻者，尚(上)矣。‘轻则形’，形者形其所思也，……‘形则不忘’，不忘者不忘其所[志]也，圣之结于心者也。‘不忘则聪’，聪者圣之藏于耳者也，……‘聪则闻君子道’，道者天道也，闻君子道之志耳而知之也。……圣者闻志耳而知其所以为[物]者也。”“圣”有所思有所闻，思之所思，闻之所闻皆天道，闻之聪、思之精则能把握住天道。何谓把握？帛书以“形”字来表达，所谓“形”即是把幽暗玄虚的道体内化为身心的一部分，做到心中有数(“斋数”[48])，“结于心者也”。这也就是所谓“不忘”。而圣之聪是否亦以此为判断根据？只有天道通过圣闻圣思而形之于内、结于心，才算是真正的耳聪。道志于耳或道藏于耳，即是在真正辨知物之所以为物、听之所以为听的基础上，把天道玄听、铭契于身心之中。

第 271 至 272 行云：“‘未尝闻君子之道，[谓之不]聪’。同之

闻也,独不色然于君子道,故谓之不聪。'未尝见贤人谓之不明'。同之见也,独不色贤人,故谓之不明。"经云"未尝闻君子道谓之不聪",说则更言即使闻君子道而"独不色然于君子道",亦"谓之不聪"。色,帛书整理者云:"色然,改变容色。"[49]色,本名词,《说文》色部云:"色,颜气也。"作动词,义为变色。魏启鹏云:"色然于君子之道,谓闻道则面有齐庄温润之色也。"[50]由闻知、见知大道而色变,可知其心理变化之深切矣。其实,闻见之知与圣智相关,只有圣智形之于内,才能闻见甚深,感动于心,转而变之于色。《孟子·尽心上》云:"君子所性,仁义礼智根于心。其生色也睟然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。"赵岐注云:"四者根生于心,色见于面。睟然,润泽之貌也。"正是此中关键。但与《五行》不同的是,孟子更注重人道四行,并认为四者根生于心,其思想更有发展。

第279至288行论述天道与圣智,圣智与仁义礼,礼乐与仁义的关系,与经文思想相同。第287、288行有特出地方,云:"'乐而后有德,有德而国家与〈兴〉',国家与〈兴〉者,言天下之与〈兴〉仁义也,言其□□乐也。'文王在上,于昭[于]天',此之谓也。言大德备成矣。"由身心之内德充盈、和乐而德,进而到国家兴盛,这是德的外推。而德之外推,国家兴盛,其实质乃天下之兴与仁义。只有达到身心内外皆为仁义之流行,才可谓成己成人,皈依天德,"大德备成"。当然归根结底,天下之兴与仁义实源于圣智之德,在《五行》篇中这得到反复强调。对于圣智构造五行使之成为和谐统一体的这种特性,帛书第242至247行有特出的论述,认为"圣始天,知始人;圣为崇,知为广。"圣天智人与圣崇智广是统一的,都指向成人成己的德、善目的。同时也指明了圣具有闻听崇高而玄深之大道的能力,智则具有化天道的崇高玄深而为人道的平面性铺开

的能力；不崇不广，不广亦无以崇，偏崇偏广都是身心的畸失。崇与广，天与人，正是圣知用以构造天地境界的东西。

总的看起来，帛书《五行》说解部分在思想上的贡献，主要是围绕"心"发挥出来的。心是五行何以能够形之于内又施之于外的根本。在由天人到德善的多维交浑世界中，心仍然起着非常关键的作用。圣始天，智始人，圣崇知广，其所作用者与心亦关系密切。而由化解中心之忧思到成就周身之和乐，由五行、四行之所和到德善的"盛德备成"之境，心则显得更为重要。如此，"心"确然是《五行》说的思想核心，但心自身又是如何被理解的呢？心与身是相对的，心为大体，身（耳目鼻口手足）为小体，大体之性好仁义，小体之性好声色臭味佚豫。帛书在此引入了"性"一概念，不过此"性"着重于实际的身心性向之分，与本然的天命之性尚隔一层；天命之性，帛书《五行》叫做"德"或"天德"，仿佛仍袭上古重"德"的遗风。人的现实之"性"既然是复杂的，那么人之性也是复杂多面的。帛书《五行》说解部分，在继承大体统小体思想的基础上，认为心好仁义之性为人性的根本，是区别于诸物的根本东西，因而人之所以为人者，本质上是因其心先天地欲好仁义之性，人被内在地规定为仁义之人，这是儒家的老传统。可以推知的是，帛书《五行》说解部分实开了以心论性的先河，不过孟子以"四端之心"论性显得更为突出罢了。由人心忠守人性，又由人心推广人性，继而发为仁、义、礼之气，帛书说解部分亦有所贡献，这就是它引入"气"一概念来解释人心内外的区别。仁、义、礼在心为性，发之于外为仁气、义气、礼气，气可以充身亦可以致用。孟子沿着这条思想路线发展出"存夜气"、"吾养吾浩然之气"的"养气"论。从简帛《五行》经文到说文，其思想发展的变化，《孟子·尽心》"尽心、知性、知天"可以表现出

来；而《说》文的身心修养论仍在于"为一"、"慎独"而已。此其一。其二，帛书《五行》说对仁、义、礼的内涵有所新诠，对圣智二行亦颇重视。为什么它对圣智二行仍然比较重视？因为圣智为天人到德善的转折点，圣天智人，圣崇智广，与天人在本质上具有某种同一性。所有这一切，在简帛《五行》经说中皆有或详或略的论述，不必赘出。不过需要指出的是，在仁、义、礼、智、圣五行中，如果说仁、义、礼三行在帛书说解部分以"心"、"性"、"气"相联结的话，那么圣智所联结的是天道、人道，是由天道、人道，到归返于天道、人道的五行、四行之所和而达成的德善之境。最后还需要指出的，《五行》经说二者的思路大体上是相同的，不应该把二者区别太过。深言之，从天道、人道到德善的成就，其中关键的仍是五行、四行如何和同为一这一命题，而五行、四行之所以和同者与心、性、气相关联。心能"为一"、"慎独"，则五行、四行和同于心，心和同于天人，于是很自然地由天道、人道转化为个体生命为善成德的境界。

继《五行》说解部分之后，直传《五行》思想的统绪者不为孟、庄、荀，而是帛书《德圣》篇的作者。《德圣》，帛书在《老子》甲本卷后古佚书第451至463行。此篇在糅合了一些黄老道家思想的基础上，对《五行》思想亦有所引申、发挥。《德圣》认为四行成备则善心生起，五行形之于内则德心生起，"善心"与"德心"实质就是四行、五行和同之心。善心与德心生起，化为身心和乐之实际，则是所谓德、所谓善。不过《德圣》篇偏重于强调成德的一面，所以它认为"四行形，圣气作"，圣气之作虽在四行形成之后，但实比它们更高更重要。不仅如此，《德圣》一篇的思想核心实质就是以论德论天，乃至以重圣轻智为逻辑主线，似乎沾染了些许道家之说。《德圣》云："五行形，德心起。和谓之德，其要谓之一，其爱谓之天，有

之者谓之胃〈君〉子，五者一也。”又云：“道者、德者、一者、天者、君子者，其闭盈谓之德，其行谓之说，其贤儿之……”首先值得注意的是这两段文字把道、德、一、天、君子分别开来，同时在此基础上又认为“五者一也”，从根本上认为五者是完全一致的。这是对简帛《五行》的高度总结，不过这种总结偏向于重“德”的一面，即其论述的逻辑系统显然是由“德心”上溯天道而为集大成的君子这一内容为重心的。所谓德，乃“圣结之心者”，“慎独”而“能为一”者，充盈于周身、天下者。《德圣》云：“清浊者德之人，德者清浊之渊，身调而神过，谓之玄同。”魏启鹏云“人”乃“居”字之残，因残而讹者[51]。审原意，其说可从，当云“清浊者，德之居”。清浊，古人常指音乐之清声浊声。《五行》云“金声而玉振，惟有德者能之”，与此篇“德者清浊之渊”相通，盖古人常认为音乐与人的德行内在地紧密相关，在《礼记·乐记》、《荀子·乐论》、《史记·乐书》中都有经典性的论述。但是这里存在一个问题：为什么《德圣》或《五行》要以音声之清浊与德相联系呢？这亦是由“圣”行的特性决定的，因为圣聪之听德，能听神圣之声。这种神圣之声并非发自人道，而是超越于人道的天道。勿听之以耳，而听之以心、以气，谛听无声之声的“天籁之声”，绝非庄生之专利。中国上古文化（神话、宗教、艺术、哲学、道德）听德发达，“聖”可为证。此容当别论。清浊乃借指乐声或音乐，音乐确乎与仁义礼规定的人道规范不同，它与圣之所听更紧密相联，当然这不是否定仁义生礼乐的论断，而是说乐还有更超越于人道的东西，必须由圣听来决定。圣之所听乃天道，天道决定音乐的本质、声音的清浊。仁义可以为音乐表达的内容之一，但音乐之所以为音乐的那种本质特征则是由音声的和美构成的。而这样的一种和谐或“一”，只有天道才能决定，只有圣德才能领悟。音乐对

人有影响，然而帛书《德圣》实借音乐喻指身心的修养。身心调和，则精神超越于外，实际上悦心之所心（精神）与天同流而合一，这也是一种真正的上德。《乐记》云“气盛而化神，和顺积中，而英华发外”，《庄子·刻意》更云“精神四达而并流”，与《德圣》此句语意正可相通。这种玄同境界，显然是《德圣》重圣重德，而把精神或心充放于宇宙之中的结果。

圣与智，《德圣》更有论述。佚书第 253 至 455 行云：“圣[之]蹐（谙）然者，诚然者，发挥而盈天下者。圣，天知也。知人道曰知，知天道曰圣。圣者声也。圣者知，圣之知知天，其事化翟。其谓之圣者，取诸声也，知天者有声。知其（而）不化，知也。化而弗知，德矣。化而知之，竅也。”这段话区别了圣智，对圣更有夸张。知人道曰智，知天道曰圣，圣为天智。圣虽然也为一种智，但圣之智知天，按道家天道无为而自然的观点，则圣之从事必然化易不知。化而弗知，这就被称为德；化而知之，不可长久。圣者，声也，圣以声通天道，实是指圣以耳聪听闻天道，天道与玄妙幽冥的天声有某种本质的关联，所以听天之声实是为了把握天体或天道。“知而不化，智也”，所规定的智仍顺承圣闻天声而来，不过智虽闻天声而确不知天体乃健健不已、生生不息的化生之原；万物亦复如是，天地者万物之总名，智者乃“知而不化”，诚为不达圣道矣。圣又为内心之德，发挥此德而盈天下，就是一种神化或神流天地的境界；而智仅为知见人道之善，与圣之同于天德者不可同日而语。这里顺便指出，在《五行》经说中，圣与智二行是区别开来的，而此篇则把圣智在联通过程中作了比较区别，在语义上也似作了某些道家化的转变。第 458 行“圣而忘退，聪明去知”即是一证，也是重圣轻智的一个具体表现。

总结从简帛《五行》经说到帛书《德圣》思想上的变化：简帛《五行》经的思想几乎可以说是完全相同，无甚变化；说的部分则突出地以心、性、气来疏释五行的思想系统了，其中“圣”一行似有被拔出抬高的迹象。到了《德圣》篇，其思想旨趣、学派性质可能有较多的变化，它抽出《五行》经说中论天道与圣德的这条线索加以突出论说，且对圣智二者进行了比较，已显露出重圣轻智的论调。又审读《德圣》原文基调，已颇受道家影响矣。

第四节 余论：简帛《五行》的制作时代与学派归属

帛书《五行》出土及释文公布后，学术界环绕《五行》的制作问题提出了一系列看法。帛书整理小组及大多数人认为它是“子思孟轲学派的门徒”之作[52]，惟独魏启鹏认为是“战国前期子思氏之儒的作品”[53]，简本的发现似乎证实了这一看法。不过简帛《五行》是否真地或整个地属于子思氏之儒的作品，则尚需要分析。既然“说”总是对“经”的解说，且《五行》说已两引世子之言，那么把《五行》说划归子思的作品恐怕有些勉强。一者制作时间推断过早，二者把其作者推之于子思，亦失之武断。这样，我们必须把经、说的制作时间及其作者分开来看待。

既然目前学者一般地把简书《五行》归之于子思的作品，那么我们有必要检讨世传文献记载子思的思想是否与简书《五行》相符合。第一，《荀子·非十二子》指责子思、孟轲一唱一和，“案往旧造说，谓之五行”，“五行”正是简书《五行》的关键词，且简书开篇即谓

"五行"二字,并对"五行"一词的内涵作了两重语义的区分,似暗含着"案往旧造说"之意。联系郭店墓主的下葬时间,及竹简《五行》仍是一个传抄本的事实,把简书《五行》的制作时代断到战国早期应当说是较为合理的,因而把它归为子思的作品,亦非臆断。然而并不能由此锤定。

《子思子》,《汉书·艺文志》说有23篇,《隋书·经籍志》说"《子思子》七卷",新旧《唐志》仍之;顾实《汉书·艺文志讲疏》考证,到北宋时《子思子》尚存[54]。《史记·孔子世家》说"子思作《中庸》",《中庸》为子思的代表作之一较可信。《孔丛子·居卫》说子思困于宋,免难后作"《中庸》之书四十九篇"。《隋书·音乐志》引梁人沈约的话说:"《礼记·中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》皆取《子思子》"假如《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》属于《子思子》这一论断是正确的话,那么它们的思想应该与《五行》相一致。这样的工作已有多位学者或多或少、或深或浅、或繁或简的论述[55],认为世传文献所载子思子的思想与《五行》可以相沟通。我基本同意他们的分析。这是第二点。在这第二点中,《中庸》等四篇与《五行》的关系,人们已分析甚多,惟后人散引《子思子》的文字尚需作进一步的分析。《意林》引《子思子》云:"君子以心导耳目,小人以耳目导心"。在心与体的关系中,郭店竹简认为心役诸体,诸体绝对服从心的命令,似乎还没有发展出小体能左右大体(即"心")的思想。这样一种思想似是在有大体、小体之分,且二者能对等地起相同势力影响的作用之后。帛书《五行》说解部分产生了大、小体之分,但直到孟子才有"从其大体为大人,从其小体为小人"[56]的观念,似乎"君子以心导耳目,小人以耳目导心"约略产生于与孟子同时或稍前。《中论·修本》引子思之言:"能胜其心,于胜人乎何有?不能胜其心,如胜人

何?"这与郭店楚简《五行》"能为一"、"慎独"的思想相一致。《文选·四子讲德论注》引《子思子》说"民以君为心,君以民为体,心庄则体修,心肃则体敬",亦见于楚简《缁衣》,与简书《五行》由中心、外心论仁、义、礼的产生亦不相反对,这应当是子思的思想。但是《后汉书·袁绍传注》引《慎子》曰:"兔走于街,百人追之,贪人具存,人莫之非者,以兔为未定分也。积兔满市,过不能顾,非不欲兔也,虽鄙不争。"又说此段文字"《子思子》、《商君书》并载。""定分"的思想一向被人认为是法家的传统之一,约产生于战国中期偏后,李贤注说《子思子》中亦载有此文,则恐《子思子》的成书较迟,其所收的文章及其表达的思想难以统一。晁公武《郡斋读书志》卷三引《子思子》云:"孟轲问:'牧民之道何先?'子思曰:'先利之。'孟轲曰:'君子之教民,亦仁义而已,何必曰利?'子思曰:'仁义者,固所以利之也。……'"子思与孟轲以师徒相问答,推估二人年龄实难相接,所以此段文字必是后人造说为之。引文中,孟子的思想同于《孟子》一书,而子思的话似是在教训孟子,更足以证明此段话必出于不满意孟子"王何必曰利,亦有仁义而已"思想的人之手。《孔丛子·抗志》云:"夫水之性情,而土壤归之。人之性安,而嗜欲乱之。故能有天下者,必无以天下为也。能有名誉者,必无以名誉为者也。达此则其利心外矣。"这与道家的思想如出一辙,不当是一个正宗嫡传的儒家大思想家所应当讲的话。因此,《子思子》一书亦非出于一时一人之手,而是多人多时编辑创作的产物,其中还可能掺杂有旁门别派的作品。但《子思子》一书的主体思想仍以儒家为主,其中有一些思想观点与《五行》相一致,因此《五行》原属《子思子》是有可能的,但亦尚难断定。

第三,从郭店楚简的竹简形制来看,《缁衣》与《五行》的竹简形

制相同，简长皆为32.5厘米，两端皆削成梯形，编线两道，编线间距皆为12.8—13厘米，因而此两篇竹书原本编连在一起，而把它们看作原系一书也是颇为合理的。又世传《礼记·缁衣》取自《子思子》[17]，假如此论确凿无误的话，那么《五行》原系子思的作品应属可能。

总之，根据目前的资料和研究状况来看，把《五行》判定为子思的作品，或者与子思同时代的某位大儒的作品，应该是比较合理的。但是其中尚存一个问题：与子思同时的孔门弟子离孔子之死未远，《史记·孔子世家》说"孔子以诗、书、礼、乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人"，从七十二子到《五行》的作者应当允许多种可能性的存在。且《五行》说解部分两引"世子曰"，因此仅凭某些思想上的相通或两篇简书的竹简形制相同，就可以完全肯定地断定《五行》属于子思的作品吗？在此判断被确定之前，应当允许一些怀疑看法的存在。

首先对上述结论进行挑战的，即来自传承《五行》思想与文本的一个学派。前面我们已经说明了从郭店简书《五行》、帛书《五行》经说，直到帛书《德圣》篇，是这个学派内在的、自觉的传承系统。《孟子》虽然与《五行》颇有关联，但其学说精深、广博得多，不当仅仅源于《五行》。孟子曾在《离娄下》中亲口说他是"私淑诸人"，又《尽心上》孟子把"私淑艾者"作为"君子之所以教"的美德之一，因此孟子所师事者不当只一二人矣。那么孟子到底曾经有可能私淑于谁呢？是子思或子思的门徒？子思与孟子的时代远不相接，自难教学；那么必是私淑于子思的门人么？《孟子》一书曾屡次三番以赞许的口气提到子思及其思想，又《中庸》与《孟子》一向被人视为是思孟学派存在的依托根据，如果孟子受教于子思门人，那

么以他的思想倾向来看，他不应该不把他受教于子思的门人这样一个事实点露出来。看来私淑于人，正有可能是别从它处受教。[18]由《五行》与《孟子》思想的干系来看，孟子受教于传授《五行》学派的儒者是很可能的。在《告子上》有一段公都子与孟子的对话，公都子曰："……或曰性可以为善，可以为不善，是故文武兴，则民好善，幽厉兴，则民好暴。或曰有性善、有性不善，是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜，以纣为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干。"告子说"性无善无不善"，与善、非善的判断无缘，所以性就其根本来说是"生之谓性"。"或曰性可以为善，可以为不善"，这比告子有所让度，但"性"本身是否即善或非善，这个陈述并没有回答，而只是说性可以为善、为不善。《庄子·庚桑楚》对此分别得较清晰："性者生之质也，性之动谓之为，为之伪谓之失。"性之本然状况与性之为不是一样的；《荀子·正名》篇更引入心的概念，把性之动为的所以因追寻出来。"或曰有性善，有性不善"，这是对性本身进行善与非善的判断，善恶的价值判断完全透入性本身之中。不过这里对性本身的判断是两分的，而不像孟子或荀子只是一个性善或性恶的纯一性判断。"或曰性可以为善，可以为不善"，"或曰有性善，有性不善"，这两个判断既然是有差别的，那么哪一个判断更近世子的观点呢？《论衡·本性》云："周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性养而致之，则善长；性恶，养而致之，则恶长。如此，则性各有阴阳善恶，在所养焉。故世子作《养书》一篇。"由此可知，世子的人性论观点并不与上述两判断中任何一个雷同，但与它们却非常相近；而由上两判断向"性"中追索一步，似乎就是世子的观点了。所以焦循正义云："按公都子此问，即其（世硕）说也。"这样似乎可以把"或曰性可以为善，可以为不善"、"或曰有性善、有性不

善”两判断或其一者看作世子的观点。孟子的弟子公都子的引述只概称“或曰”，而孟子的回答也没有具体指出它(们)是谁的观点，由此可以得出一个或然性的判断，即孟子根本没有把世子其人作为其学问的正统来源之一而加以认同，因此孟子可能曾私淑于世子门人，但并非世子学问正宗传承统系中的一员。且“私淑”有可能不过是指在思想、义理上的涵咏、统摄，而非一定指师徒教学之习道而已。如果这些看法不算虚妄的话，那么被人看作思孟学派的两个核心人物与《五行》经说的关系亦应重新考虑。因为帛书《五行》说解部分两引“世子曰”，证明它属于世子之学是没有问题的，实际上这已基本上得到大多数学者的首肯，我们倒省却在这上面费力论证了。由此可以比较充分地说明世子及其门人仍很可能是《五行》的正宗传人，而孟子仅仅可能曾私淑于他们，并袭用或发展了《五行》经说的思想罢了。

但为论证的充分，我们还有必要就世子与《五行》经文的关系进行研究。从《五行》说解两引“世子曰”以解经来说，把经文的制作与世子或其师友直接联系起来，可说有了一个最强有力的内证。世子，《论衡·本性》说“周人世硕”，“周人”乃泛指，《汉书·艺文志》说世子“名硕，陈人也，七十子之弟子”，此时楚早已灭陈，世硕实即楚人，以楚人传学于世，其所著作或所传授的《五行》经说后两度随葬入楚墓中，非常之合情合理。《论衡·本性》在上引一段文字之后紧接着又说：“宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论性情，与世子相出入，皆言性有善有恶。”与世子坐以论道的儒者实不在少数，其著名者有宓子贱、漆雕开、公孙尼子等人，由此反观世子完全有能力自作一篇像《五行》一样的文章。《汉书·艺文志》即说《世子》二十一篇，谁能武断地肯定《五行》完全不可能在《世子》一书之中呢？

有些意见把世子生活的时代推断得过晚，有推定为战国中期偏早的，更有战国中期偏晚的，权衡《汉书》云世子为"七十子之弟子"及《论衡·本性》关于世子与宓子贱等人相出入以论性情的记载，世子生活在战国早期偏晚是较可靠的，而这正与子思生活的时代相若，或许子思的年龄稍长，但并不妨碍我们把二人大致看作同时代的人来定位的判断。《缁衣》与《五行》的竹简形制固然相同，但由此可以一口断定竹简《五行》亦是子思之作吗？恐怕还是审慎、稳妥一点较当。

世子作《五行》，还可以从世子与《五行》的思想比较中推出。《春秋繁露·俞序》篇云："故世子曰：功及子孙，光辉百世，圣人之德，莫美于恕。"世子对于"恕"道的强调，正是《五行》的一个特点之一，最为显著的例子如第48、49简云："天施诸其人，天也；其人施诸人，儢也。"不过思孟亦重恕道，此条尚非强证。楚简《五行》论四行之所和为善，五行之所和为德，但不管是善或德，归根结底都是心善、心德，也就是心之和同为一者。对于心，又分为中心与外心，中心为仁、义之所自出，外心为礼之所自出。在身与心的关系中，耳目鼻口手足为心之役，因此所谓和乃心和，"和则同，同则善"。这里还暗含着一个论断，即心之性好仁义礼乐，心之和即仁义的刚柔相济，而此即是善。简书第41简说："刚，义之方；柔，仁之方。"又人之生命由身心构成，心好仁义且能产生仁义，仁义刚柔之和济为善；而身之耳目鼻口手足的所好则与心之所好相对，其所好引伸开来并给予一个善恶的判断，以之为性恶，不算过分。在帛书《五行》说解部分，这些推论进一步明朗化，不但人体有大、小体之分，且二者之性亦不相同，大体（心）之性好仁义，心之和同为善，仁义也正是儒家宣扬的善德，因此得出"有性善"的结论是不成问题的。

而小体之性，如耳目鼻口手足之好声色臭味佚豫，与心之性相对，由此给予一个"有性恶"的观点也是允许的。而这与《论衡·本性》说世子"以为人性有善有恶"、"性各有阴阳善恶"的记述颇相一致的，因此把《五行》作为世子或其师友之作亦是很有可能的。我比较倾向于把楚简《五行》看作世子的作品，而帛书《五行》说解部分看作其门人作品的看法。这个观点的旁证是《中庸》并没有"性有善有恶"、"性各有阴阳善恶"的说法；且《中庸》所强调的"诚"道难以在《五行》中找出坚实的证据来。而孟子则力主性善，扬弃《五行》大小体之分及其性好有所不同的说法，直接追问人之所以为人的本性问题，实对《五行》经说进行了一番脱骨换髓的改造，甚至在某些地方还批评了《五行》的观点，因此《中庸》与《孟子》，尽管与《五行》有许多思想上的共通之处，然而毕竟有些分隔，似不宜太过肯定地把《五行》彻底划作思孟学派的作品，如果我们不强执世子属于思孟学派的一个重要成员的观点的话。此外，《五行》与《中庸》、《孟子》在基本观点上还有一系列的区别，如《五行》注重形内之德与形外之行，五行与四行，德与善，天与人的两分区别，以及以四行之所和论善的观点，则是思孟所没有或持论相差较大的。

总上所论，郭店楚简《五行》的学派归属可能有二，一是属思孟学派，为《子思子》之一篇，已为多数学者认同。另一个意见，我以为从郭店楚简《五行》、帛书《五行》到帛书《德圣》篇，其中自觉地呈现出一种文本传递与思想发展的一贯轨迹来，是学派传递与承接的正宗；单就楚简《五行》来看，很可能是世子之作，而帛书《五行》说解部分属其门人之作。权衡这两种可能性，我以为后者比前者的真实程度也许更大。

此外对于荀子批评思孟"案往旧造说，谓之五行"的说法，亦有

深究的必要。此“五行”到底是指什么？是简帛《五行》所谓的仁、义、礼、智、圣么？假如《五行》确确实实是思孟学派的作品，那么判定荀子所说思孟的五行亦为仁义礼智圣是没有大的问题的。然而根据上面的推断，《五行》亦有可能为世子之作，并非必定是思孟学派的作品，那么把仁义礼智圣五者判定为思孟五行是难以成立的。支持这一结论的有两个证据，一个是反证，人们在《中庸》或《孟子》中寻找出类似简帛《五行》的所谓仁义礼智圣五行来，多多少少对文本有所破，或有点曲解、勉强。[59]另一个证据则来自被认为是《子思子》作品的《中庸》与《表记》二文。郑注《中庸》“天命之谓性”一段话说：“天命，谓天所命生人者也，是谓性命。木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则知，土神则信。”章太炎以之为“子思子遗说”，又以《表记》为旁证[60]。《表记》云：“……水之于民也，亲而不尊。火，尊而不亲。土之于民也，亲而不尊……”对此章氏评论道：“此以水火土比父母于子，犹董生以五行比臣子事君父。古者洪范九畴，举五行傅人事，义未彰著，子思始善傅会。”[61]对于《表记》文本的理解，章太炎可能有讹误，我们且不去管它，但是由《中庸》郑注，我们则不能轻易否定其看法了。因为郑氏乃博学鸿儒，学问以儒家为宗主，且更主要的是郑氏作《中庸注》时《子思子》一书尚存，因此章氏的说法未必尽可否定[62]。这样我们要么干脆承认思孟五行至少有仁义礼智圣和金木火水土两种，其中后者为旧传之说，前者为思孟新创之说，而在《子思子》一书中二说并存是必然且合理的；要么只把金木火水土仍看作是思孟新创五行说之旧据，而仁义礼智圣五行则因在《子思子》中找不到文本的具体依托而被迫与其划断干系。总之，仁义礼智圣五行是不是思孟的新创，说到底还是尚存疑问的，但与世子一派学人则有真实不可动摇的关系。

注　释:

① 庞朴:《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜》,湖南省博物馆编:《马王堆汉墓研究》,长沙,湖南人民出版社,1981年8月第1版。

②③ 邢文:《楚简〈五行〉试论》,《文物》1998年第10期,第58、60页。

④ 师郭齐勇教授认为《五行》的主题是"德之行",诚是。郭齐勇:《郭店楚简身心观发微》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

⑤ "五行思维图式"或"五行图式"系采自师萧汉明教授:《阴阳——大化与人生》一书的说法。该书由广东人民出版社1998年3月出版。

⑥ 《庄子·逍遥游》:"岂唯形骸有聋盲哉?夫知亦有之。"《养生主》:"人生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆矣。"《人间世》:"知也者,争之器也。"《德充符》:"常季曰:彼为己,以其知;得其心,以其心。"《胠箧》:"世俗之所谓至知者,有不为大盗积乎?所谓至圣者,有不为大盗守乎?"又云:"上诚好知而无道,则天下大乱矣。"《在宥》:"意,甚矣哉!其无愧而不知耻也!吾未知圣知之不为桁杨椄槢也,仁义之不为桎梏凿枘也!"又云:"掊击圣人,纵舍盗贼,而天下始治矣。"

⑦ 国家文物局古文献研究室:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第25页注[一六],北京,文物出版社,1980年第1版。

⑧ 庞朴:《帛书〈五行篇〉校注》,《中华文史论丛》总第12辑,第54页,上海,上海古籍出版社,1979年10月第1版。

⑨ 魏启鹏:《德行校释》,第33—34页,成都,巴蜀书社,1991年8月第1版。

⑩ 邢文:《楚简〈五行〉试论》,《文物》1998年第10期,第60页。

⑪ 庞朴:《帛书〈五行篇〉校注》,《中华文史论丛》总第12辑,第64页。

⑫ 魏启鹏:《德行校释》,第20、58页。

⑬ 庞朴:《帛书〈五行篇〉校注》,《中华文史论丛》总第12辑,第63页

⑭ 《郭店楚墓竹简》,第154页。

⑮ 池田知久:《郭店楚简〈五行〉研究》,1998年8月22日稿本。李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第492页。

⑯ 《礼记·表记》孔《疏》云:"德在于内,行接于外。内既不德,当须以德行于外,以接人民。"《淮南子·要略》:"执中含和,德形于内,以著临天地。"又云:"德不内形,而行其法籍,专用制度,神祇弗应,福祥不归。"又云:"德形于内,治之大本。"

⑰ 郭梨华也有类似看法。郭梨华:《竹简〈五行〉的"五行"研究》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

⑱ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第20—21页,台湾,商务印书馆,1987年3月第8版。

⑲ 饶宗颐对"诗"、"持"、"志"等字词的语义关系有较详的论述。饶宗颐:《诗言志再辨——以郭店楚简资料为中心》(手稿)。

⑳ 引文中"思不长[不得,思不轻]不形",据帛书补。

㉑ "不明不圣",据帛书补。

㉒ 《诗·大雅·大明》。

㉓ 此句帛书《经》文缺,《说》文引作"仁义,礼乐所由生也"。

㉔ 《诗·大雅·文王》。

㉕ 帛书《经》文作:"仁义,礼知之所由生也。""知"字当属衍文。

㉖ 《诗·商颂·长发》:"不竞不絿,不刚不柔。"

㉗ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第491页。

㉘ 《郭店楚墓竹简》,第153页注[四二]。

㉙ 《郭店楚墓竹简》,第154页注[五四]。

㉚ 《马王堆汉墓帛书[壹]》,第25页注[二六]。

㉛ 魏启鹏:《德行校释》,第58页。

㉜ 魏启鹏:《德行校释》第11页认为"慎"读为"顺","慎独"即"顺其心",可备一说。

㉝ 《诗·曹风·鸤鸠》:"淑人君子,其仪一兮。"帛书引《诗》作:"尸叴在

桑，其子七氏。叔人君子，其宜一氏。"

㉞㉟ 《诗·邶风·燕燕》："燕燕于飞，差池其羽。之子于归，远送于野，瞻望弗及，泣涕如雨。"帛书引《诗》作："[婴]婴于蜚，駐池其羽。之子于归，远送于野。瞻望弗及，汲沸如雨。"

㊱ 《诗·大雅·大明》

㊲ 颜世铉：《郭店楚简浅释》，《张以仁先生七秩寿庆论文集》，第389页，台湾学生书局，1999年1月初版。李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第490页。

㊳ 庞朴：《帛书〈五行篇〉校注》，《中华文史论丛》总第12辑，第67页。

㊴ 《马王堆汉墓帛书[壹]》，第27页注[八三]。

㊵ 魏启鹏：《德行校释》，第73—74页。

㊶ 《郭店楚墓竹简·五行》，第42简。

㊷ 钱钟书对"几"有比较庞博通贯的征引、解说。参见《管锥编》第1册，第44—46页，北京，中华书局，1986年6月第2版。

㊸㊹ 参见郭沫若：《奴隶制时代》，第262、263页，北京，人民出版社，1954年4月第1版。

㊺ 魏启鹏训訾为取，悆为行跳。庞朴释"訾悆"为"佚愉"。帛书整理者则读作"佚豫"。三说分别见《德行校释》，第65页；《中华文史论丛》总第12辑，第66页；《马王堆帛书[壹]》，第27页注[七五]。

㊺ 《孟子·告子上》。

㊼ 魏启鹏：《德行校释》，第46、47页。

㊽ 饶宗颐认为："斋数是说能够把握变化之数，古代是指占筮者，乃能通其变。"饶宗颐：《从郭店楚简谈古代乐教》，1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

㊾ 《马王堆汉墓帛书[壹]》，第27页注[五九]。

㊿51 魏启鹏：《德行校释》，第50、80页。

52 晓菡(韩仲民)：《长沙马王堆汉墓帛书概述》，《文物》1974年第9期

⑬ 魏启鹏:《帛书〈德行〉研究札记》,《德行校释》第105页。

⑭ 顾实:《汉书艺文志讲疏》,第96页,商务印书馆发行,1945年9月渝一版。

⑮ 可参阅李学勤、庞朴、魏启鹏、姜广辉、邢文等人的相关论述。

⑯ 《孟子·告子上》。

⑰ 李学勤力主《缁衣》原系《子思子》的观点,参见李学勤:《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》,《文物天地》1998年第2期。

⑱ "予私淑诸人也",赵注云:"予,我也。我未得为孔子门徒也。淑,善也。我私善之于贤人耳。盖恨其不得学于大圣也。"江永《群经补义》云:"孟子言'予私淑诸人',人谓子思之徒。"江说恐系穿凿。

⑲ 《孟子·尽心下》云:"仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。"时贤每破"圣人之于天道也"为"圣之于天道也",以应合仁义礼知圣五行的要求,但以此还原于原文中,仍似难以协调吻合,而由此得出的推论自然是值得怀疑的。

⑳㉑ 《章太炎全集》(一),第169页,上海,上海人民出版社,1982年1月第1版。

㉒ 李学勤:《帛书〈五行〉与〈尚书·洪范〉》主此意见,赞同章氏之说。见《学术月刊》1986年第11期,第38页。

第四章

《性自命出》的心性论与学派归属

《性自命出》是一篇颇为重要的先秦儒家楚简佚籍。此篇的出土，对于先秦心性论的肯定及其出现时间的上推，具有非常重要的作用，同时再次昭示了中国文化的内在精神与心性论的密切关系。有鉴于此，我们不能不对该篇思想内涵的理解及相关的考据问题，作出专章的研究和说明。

第一节　《性自命出》的思想脉络

《性自命出》第一段，即从第1简到第9简的一段文字，为全篇的纲要，原文云：

凡人虽有性，心亡奠志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。知[情者能]出之，知义者能入之。好恶，性也；所好所恶，物也。善不[善，性也]；所善所不善，势也。凡性为主，物取之也。金石之有声，[弗考不鸣；人

之][1]虽有性，心弗取不出。凡心有志也，亡与不[可；足之不可][2]独行，犹口之不可独言也。牛生而长，鹰(雁)[3]生而伸，其性[使然，人]而学或变[4]之也。凡物无不异也者，刚之树也，刚取之也；柔之约，柔取之也。四海之内，其性一也；其用心各异，教使然也。

奠，定也 这一段文字认为命是由天而降，性是自命而出的，即是说性是天命之所命者。天之所命既包含着其赋与的真实内涵，这即是性；亦包含着其所命对象的意指者，这即是人与物 在此基础上，简书着重论述了心、性、情等问题，提出了一系列颇有价值的思想 《性自命出》认为凡人皆有性，甚至认为"四海之内，其性一也"。然而现实中的人，各各相异，其所以使人相异的东西是什么呢？"其用心各异，教使然也。"如果说天命之性放之四海而皆一，那么人之所以相异者，乃由于用心各异，心对天命之性发生作用，而使人各相区别。而心之异，又由于教之异，所以简书特别重视对心灵的教化作用。

简书认为人皆有性有心，然而性之活动状态及心志的定否，皆与外物有关。"凡人虽有性，心亡奠志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠。"这句话语意有些复杂，不仅是讲性或心，而是心、性皆讲，性与心皆待物而后动作，待悦而后流行，待习而后定止；物作用于心与性，使之动作变化，喜悦之情作用于心与性，使之有所行动指向，反复陶习、教化，则心与性皆有所止定 所以心性不是不受物、情、习影响的纯超越之物，而正是在受物、情、习的作用中而成就一真实的人心、人性的。心，经验之心并非空白一片，而是藏志之物；然志之藏因物而起，待悦而行，候习而后定，所以心本无定志，待习而后定。所谓志，有所涵摄，有所存养，有所植持，有所指

向之谓。志定则心定，心定则性定么？性与心是否有某种更内在的深刻关系？

何谓性？“喜怒哀悲之气，性也”。喜怒、哀悲皆为情，喜怒哀悲之气则可直称为情气。情气为性，这是性真实的流动的内容之一，也是性所以能生情的原因。情气之谓性，本是“生之谓性”的一个分命题。简书以情气为性，在内涵上有非常独到之处。性为情气，则此情此性不是凝固僵滞，不动不变的，而是像气一样流动变化，可以向周身与身外流动的，因此物才能感之、诱之、导之，使其灵动变化起来。而在性物的这种关系中，心的作用亦可以由此预设进去。“好恶，性也”，好恶是人的内在之性，既言好恶，则性或者向物亲近，或者舍物疏离；“所好所恶，物也”，“好”、“恶”自身为性，所好所恶则是好、恶的发用，指向的是性动而作用的对象，从性之好恶，到性之所好所恶是性的体用分别。由性到物，有一种天然的指向，即性之所性为物，物不可能绝对地离性之作用。

另一方面，物也反作用于性，“喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。”简书又云“凡性为主，物取之也。金石之有声，[弗考不鸣，人之]虽有性，心弗取不出。”性为主为质，物取之则成物亦成性，譬如金石之有声，必须敲拊才能发作出来，不然其美妙的声响只能潜藏在金石之中，而不能为人所听到。性与物的关系亦复如此，性虽潜在地蕴涵情或情气，并充盈于生命体之中，但如物不取之，则性所潜涵之情不能外发为非性之情。

对于人，而由于心的介入，则其理解更为复杂了。在性、心、物的关系中，物影响心，心影响性。“虽有性，心弗取不出”，性之“见于外”，必是心先已取之；不取，则性锢锁在幽暗之中，仍是浑沌一片。⑤因此对于性，心之已取与心之未取是有很大分别的。心之未

取之性，当是喜怒哀乐未发时之性，情隐没于性之中，没有简别；而心之已取之性，则是喜怒哀乐已发时之性，性与情已简别，此性已外显为情。对于心，简书认为："凡心有志也，亡与不[可：足之不可]独行，犹口之不可独言也。"此是论述身心关系的，与《五行》相关。"与"，允诺。凡心有志，有志之心恒立于心之作用上而言，身之动皆需心志的支持与作用："足之不可独行，犹口之不可独言也。"《大学》讲"心在"的观念，也与此一致。但是，另一方面心志自身也是受非心者的作用或影响的，简书云："心亡奠志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠。"总之性物的关系，就人来说或可表现为心物的关系，其中以心为主导的方面。

"性自命出，命自天降"，此性纯从其渊源所自者说，与《中庸》"天命之谓性"实有区别。"性自命出，命自天降"只指出性的来源为天命，而对其自身的本质内涵则没有显明；而《中庸》"天命之谓性"则通过一种定义性的陈述，界定了性的内涵：天命即性，或者天之所命为性，性直接地回证、肯定天之所命者。抹杀这两个陈述之间的区别，可能是为了急于求证《性自命出》与《中庸》的思想相一致的缘故。但是两陈述之间的差异，也不妨碍二者之间有共通的地方。"性自命出，命自天降"与"天命之谓性"都指出性渊源自天命，不过后一命题比起前一命题来，抹去性、命、天三者间的差分，而直接把天命判定为性，这样所得出的性，其内涵不可能不发生变化：性既为天命，性必为超越的形上者，且天命自身无有不善，于是人性善的结论必然可以由此推导得出，思孟之学发展到孟子力主性善论，这是"天命之谓性"这一命题的内涵充分显发的必然结果。而《性自命出》篇所谓"性自命出，命自天降"中的性，它仅仅是天命的内容或对象，与天命自身尚有着明显的差别，因为即使人们普遍

认为天命自身是无有不善的，但天命之对象或内容却并非必定皆善，或者善、或者不善，其间不容含混雷同。这样看来，《性自命出》的所谓“性”与《中庸》“天命之谓性”的所谓“性”又是有着重大的区别的。前者下落一个层次，当是已即物言性之渊源所自，而后者则上升一个层次，与天命同一，是由天命观照诸物而言的。“喜怒哀悲之气，性也”，又云：“好恶，性也”，此性即情气之性，显然已落入物中，与物直接对待，所以简书又分别说“及其见于外，则物取之也”，“所好所恶，物也”。此性既为已落入物中的情气之性，则此性或善或不善，没有必定。简书云“善、不[善，性也]；所善、所不善，势也。”性有善有不善，正是《性自命出》篇定性为情气之性的必然结论。依《孟子·告子上》“公都子曰”，知此性论主张早于孟子，又依《论衡·本性》知此为世子、宓子贱、漆雕开或公孙尼子诸人的主张，与《五行》篇思想似有暗合相同之处。性本身为善、不善，则性之所性，或说所善、所不善指向的是势。势是一种外存于性情的执持力量，它应该而且必然要受到性的评价与左右。这就充分肯定了主体之性，对客体之势的价值判断作用。

既然“善、不[善，性也]”，那么如何理解“四海之内，其性一也”这一陈述呢？“善，不善，性也”这一判断是说性有善、不善之分，是在性的基础上，对性做进一步的价值判断。抽掉善、不善这一判断，则性自体由“性自命出，命自天降”来看，则是可以适用“四海之内，其性一也”这一判断的。但这并不否认性具有天生之善、或不善的观念，而只是说对于性自体来说是可以暂时搁置对其进行价值判断的。这一判断当是已还原到“生之谓性”一层上。实际上在《性自命出》篇中即有对性有善、不善观念的直接佐证。第51、52简云：“未言而信，有美情者也。未教而民恒，性善者也。”情规定

性，性以情为内涵。简书贵真情、信情，只有信情才美，因而以此信情规定的性当然是善性。简书云“未教而民恒，性善者也”，此性善乃天生的本性之善，不是受人文教化的后天之善，这是承认了有所谓圣人之性其性善的观点。从“未教而民恒，性善者也”一句，还可以推论出教而民恒或教而民未恒之人性，其本性当是非善的。这些观点当是早期儒家所持论的，王充在《论衡·本性》篇中盛赞这一派儒者的人性论最得孔门之教，得人性之真。[⑥] 由人性有善、有不善之差分，心之作用、教之能为，才有存在的根据。教之作用就是要使民性达于恒道，止于至善。第8简提出的“学或变之”的“变性”观点，与此正合。这样看来，《性自命出》的人性有善有不善论，还不是分别地针对不同个体生命的，而很可能是就同一个体生命内涵之性的善、不善而言，与世子观点颇近。《论衡·本性》论世子的人性论：“周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。如此则(情)性各有阴阳善恶，在所养焉。故世子作《养书》一篇。”《本性》篇所记世硕的人性论观点，证之于简书《五行》及《孟子·告子上》篇的记述，大体是可信的。世子认为人性有善有恶，是就每一个体生命内涵之性而言的，但他的性有善有恶的主张又不是扬雄的“人性善恶混”的论调。人性善恶混承认人性内涵的善恶二者是交混作用的，人性不可能摆脱这一善恶交混作用的支配；而世子“人性有善有恶”的观点则与此有异，性首先是构成生命本身的质体，这一质体隐涵善、不善的两面，但心不取、物不采，则性涵情气，并不现实地显现为性善与性恶，所以世子“人性有善有恶”的观点很可能是从人性之端绪上言说的。证之于《论衡·本性》篇，此一推断似不为无据，《本性》云“举人之善性，养而致之则善长”，举人之恶性，“养而致之则恶长”，人性之善

恶因养而致之的功夫不同，而分别有“善长”、“恶长”的结果，这样世子不是强调人性有善恶之端，而为何？当然世子全面的观点是性既有隐涵善恶之端的一面，同时也有养而致之则善长或恶长的另一面，性由可能性的善恶隐涵端绪而发展为善恶显现的现实性特点，其中的关键是养而致之的功夫。《论衡·本性》说世子作“《养书》一篇”，这是世子人性论学说体系的必然要求和深切重要的一环。可惜《世子》一书已全佚，我们已无法窥见他是如何具体主张养善去恶的了。

性既有善、不善之分，则此善、不善是否可以具体指明出来？第39简云：“仁，性之方也。性或生之。”第40简云：“爱类七，惟性爱为近仁。”这当是性有善观点的实证。联系《语丛二》来考察，则性有善不善的观点可以得到更多的证明。

情即人情。情是由性到道的一个非常关键的概念，简书第3、4简认为“知[情者能]出之”，第17、18简说“理其情而出入之”，对情，一是必须知悉之，二是必须能顺理之，能知悉则能顺理，这是导引或涵养真情的办法。此外简书还特别强调美情、信情。第40简云：“信，情之方也。情出于信。”信为情之方，则情以信为其存在的根本，无信之情，近于非情，与简书所谓的情不同，所以简书认为“情出于信”，把信作为情最高的、最根本的规定。简书第50简云“苟以其情”，又云“不以其情”，情即暗含“信”义在内。在信的基础上，美情亦得到最本质的规定：“未言而信，有美情者也。”（第51简）只有这种以信为基础的美情才是真正可以悦人的，可以打动人的。情之所至，莫过于哀乐，由哀乐统系的真实情性实为礼乐渊源所自，礼乐皆由情生。反过来，简书必然地强调由礼乐以教化情性的观点。情的基础既在于信，那么简书亦必以信为性的内在规定

之一，强调真性真情似是《性自命出》的一个重要观点。情之信，是喜、怒、哀、乐、悲、爱、好、恶诸情彻底从自性自心中如实流露出来，而性之真信亦当是立于性所内涵的情气而言，而不是就性之善恶上而言。性之善恶是一个价值的判断。

由此看来，简书特别强调信情真性，但为什么它要特别强调真、信二者呢？一者，与简书作者对真、善、美的认定有关。信，在《论语》、《左传》等儒家典籍中是非常重要的一德。二者，简书特别强调"求己为恒"、"能为一"、"一德"等概念，这些概念都需要以"信"作为基础，不信，则三二其德，这是儒家颇为反对的。看来信是成德的一个必要条件，简书把信作为情性的内在规定之一，亦可见此德的重要了。

简书以情论性，还有一个颇为重要的观点，即"哀、乐，其性相近也，是故其心不远"。这个观点可以说在字面上继承或阐发了孔子"性相近"的主张。第29简到第35简对此有非常具体的分析。第29至33简云：

> 凡至乐必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、乐，其性相近也，是故其心不远。哭之动心也，浸杀，其央恋恋如也，戚然以终。乐之动心也，濬深郁陶，其央则流如也以悲，悠然以思。凡忧思而后悲，凡乐思而后忻，凡思之用心为甚。叹，思之方也。其声变则[其心变]，其心变则其声亦然。吟，游哀也。噪，游乐也。啾，游声[也]。呕，游心也。[⑦]

哀、乐，其性何以相近？简书认为凡至乐必悲，悲、乐皆至情，就至情这一点来说，二者之性是相近的。不过需要指出的是，哀、乐皆为情，与性稍有差离。性是涵情未发者，由哀、乐推其性，皆源

于性中涵而未发的至情，此至情从性灵深处中说，似乎哀、乐之所自者在性体之中条然相通、畅然相贯，统摄于至情。而由此性中隐涵的至情或乐或悲之外发，似乎是反侧、一念之间的。“哀、乐，其性相近也，是故其心不远”，由哀乐之情，推及其性之相近，又推及其用心之不远，这其中的关联非彻底弄清不可。大概说来，乃是心作用于性，而使隐涵于性中之情显发出来，成为真实可感的哀、乐，简单说来即是性取情出而已。因此对情相异而性相近之所以然的追问，就落实到其用心不远的陈述上。那么何以能说“其心不远”？简书具体分析了“哭之动心”与“乐之动心”，以及在乐悲之情上二者如何互相联贯的问题。不过这并不是很重要的，重要的是简书对“心”的分析深入到“思”体的深度。这里的“思”，不是思考、思想之思，而是情思，这深刻地指明了心为何能指向性，又何以能取性出情的原因。看来《性自命出》心之本的所谓“思”，仍深深地系于情的一面。“凡忧思而后悲，凡乐思而后忻”，内心深处的情思发动、展现出来，才表现为悲忻之情。不过需要指出，所谓“忧思而后悲，乐思而后忻”，并非是甩开性的纯然自动自现，而仍是心思之所思作用于情性，取性出情，方才表现出真情的流露。那么情思之情与情性之情是否有所区别？情性之情是真实地隐涵于人性之中的，是质料、素材，是供心思所取出者；而情思之情是一种心理体验性的、作用于本然之情与外现之情间的心情。心之体仍以思为体，有思则有取性出情的心能心力，思之所至，金石为开，能扣开性体紧闭的大门，从而使真情流露，于是从心性到周身都将转化为真情盎然流荡的生命。思既如此的重要，那么必须用心于思及其所思，简书认为“懯，思之方也”。懯从心，懯即孟子“困心衡虑”之谓。[8]《说文》：“懯，敬也。”段注云：“敬则必恐惧。”《诗·商颂·长发》：“不

憔不竦。"毛《传》:"憔,恐也,竦,惧也。"能憔则能思,能思则能以心取性出情,由性到情是性生情、情出于性的关系,其中转换的关键与真实的程度,与心体之思密切相关。当然,心亦接受外物的作用或影响,声变心,心变声,二者是相互的。简书必然包含心物交感作用的观点。心之思是一种情思,与简帛《五行》可以内在地沟通起来。简书《五行》亦颇强调中心之忧思与喜悦,它们对五行形于内的思想具有非常重要的作用。大概内涵于心灵深处的思情,是成德的关键所在,如简书《五行》第5、6简云:"君子无中心之忧,则无中心之智,亡中心之智则亡中心之悦,亡中心[之悦则不]安,不安则不乐,不乐则亡德。"简书《五行》还具体强调"仁之思也清"、"智之思也长"、"圣之思也轻"的观点,如第8简云:"思不清不察,思不长[不得,思不轻]不形,不形不安,不安不乐,不乐无德。"这些观点,与《性自命出》都是相一致的。《性自命出》亦颇强调成德于中的观念,如第18简云:"教,所以生德于中者也。"需要指出的是心思与教化,其实是成德于中的两个本原,二者不可偏废。中,谓心性。

由性显为情,心之作用颇为重要。心之作用既如此重要,那么对于心本身,简书不可能不作更深入的思考。在身心的关系中,《性自命出》篇认为"君子身以为主心"(第67简)。"身"作动词,有饬身、修身之义;"为"读去声,"主"训"持"。此句是说君子修身乃是为了敬持其心。刘昕岚说此句"即指君子著意于自己的仪容行止以端正其心",义近。[9]但是此句并未反对以心统身的思想,且毋宁说正是以此思想为议论前提的,因而仍与《五行》以大体统小体的思想相一致。心确然非常之重要,然心自身并非空空荡荡的,"凡心有志"(第6简),但亦"心无定志"。心之定志,与外物的诱

使，人情的感动，习操的陶化有关。那么如何定志？这是修道成教的重要内容之一。《性自命出》第44、45简强调“恒怡之志”，这与为恶的害志是不同的。简书又云“君子执志必又夫往往（广广，光光）之心”⑩（第65简），这样的志是宽广光明之源，与阴暗幽险之志不同。心本无定志却能使之止定，与心作为思体的存在有关。思在本质上是一种情思，是一种心动。“凡用心之躁者，思为甚”（第43简）。躁，动也。用心之动者，以思为最，“凡思之用心为甚”（第29简）。正因为思具有如此巨大的力量，所以思对于心的本体状况的形成具有决定性的意义。简书说“咏思而动心”（第26简），正是由思之本性决定的。“凡思之用心为甚”，这决定了思同时也是对自身的设难，并在自“戁”的心理状态中，思才能实现其自身，成为真正有效之思。所谓真正有效之思是在戁的自设困境中切入性体，取性出情。何以心思能取性出情？因为心性皆与情有着深刻内在的关系，简书第8、9简云“刚之树也，刚取之也；柔之约，柔取之也”，以同类相取，所以情思能取情性，使性中内涵之情真正表现出来。

心确然非常之重要，这不仅表现在心志、心思上面，而且心与性，与道与教有很深的关系。就心与性来说，“虽有性，心弗取不出”，又说“其性相近也，是故其心不远”，这两点前面已论述过了。第9简“性一心异”的观点说明了心不是不受影响的。心能接受影响，并通过心自身的涵认而决定其自身的分别，这正是心的本质。所以简书仍然立于人情或本然之情上，主张以乐求心、动心，“咏思而动心”等等。对于乐与心的关系，简书以辩证的观点认为“其声变则其心变，其心变则其声亦然”（第29简），又说“凡声，其出于情也信，然后其入拔（拨）人之心也厚”（第23简）。强调咏思、求心之

真信，亦是简书的一个重要观点。第37、38简说："求其心有伪也，弗得之矣。人之不能以伪也，可知之也。"求其心有伪，则其心永失弗得，所以人不能以伪求心。简书对心、性、情的内在规定之一，是三者都具有真信的特点。以信求信，以真求真，求心不能以伪求而得。忠信真诚，既是自心自性的真实流露，也是教化的结果。对于教，简书还说："凡古乐龙心，益乐龙指，皆教其人者也。"[①]（第28简）不同的音乐教化不同之人，其教化的目的和效果也不一样，又说："教，所以生德于中者也。"中，或性或心，心为身之中，性为形之中，心性是生命的核心。教的真正的、最终目的是"生德于中"。成德于中的观念，在《五行》篇中似乎更显重要，阐发得也更仔细深入。对于道，简书以人道为重，"凡道，心术为主"（第14简）。求心养思的方法即是心术，心术为道之主。可见简书《性自命出》对环绕心自身的一系列修养方法颇为重视。

上面，我们已从心、性、情的角度对其分别进行了比较细致的论说，下面将对《性自命出》"道"与"教"的内容着重加以论述。

《性自命出》第3、4简云："道始于情，情生于性。始者近情，终者近义，知情者能出之，知义者能入之。"性中本涵情，情生于性，这是很自然的结论。简书云"道始于情"，由此可再次推论情与性的关系非同一般，情当为性之本质，方才可以说"道始于情"。道之所以为道，其始近情，即近性，其终则近义，这样的一种道是立人之道，是率性尚情，与仁义相合之道。由性情到人义，是由内到外的过程。人道合内外之情义，是人之所以为人的根本。道既"始者近情，终者近义"，则道是一个独立的概念，不单是循顺性情方才谓之道。道对于人性之内"始者近情"，对于人性之外"终者近义"，由情到义，由始到终，道是一个循环展开的过程。"知情者能出之，知义

者能入之”，知情，则能使人性所涵之真情显发于外；知义，则能把人道之原理纳于身心，以涵养情性。由情性的真实流露而提撕人伦，由践履人义而修养性情，这是道之所以为道的根本，也是成己成人生命活动的真实内容。这一点与《中庸》所谓“率性之谓道”是有所不同的。率，郑玄、朱熹皆训为“循”或“顺”。“率性之谓道”，即是说循性之谓道。何以说循性之谓道？原来这是承接上句“天命之谓性”而来，由于性已被界定为与天命同一的概念，所以“率性之谓道”即是说顺循天命之性才谓之道；此道，天理也。而《性自命出》谓道始于情，是在情气之性上而言道，与《中庸》顺循天命之性谓之道的说法，其差别是显而易见的。从《中庸》到《孟子》，或者说思孟学派特别重视对性的整体性理解，而对情较有疏忽；《性自命出》则由性深入到情，是一篇以情论性，或偏于以情论性的文章。因此二者对于“道”的规定，其所侧重的内涵不同，是不难理解的。当然，《性自命出》对“道”的内涵的规定却又不局限于“情”。“始者近情，终者近义”，“道”与“义”亦颇相关联，大概道与人立身之内外原理都有密不可分的关系，简单说来道即是讲人立身的情义之本。有情有义，方为人道；知情知义，才有真心真性之成立与流露。正因为如此，所以人道最贵，且惟人道为可道也。第 14、15 简说：“道者，群物之道。凡道，心术为主。道四术，唯人道为可道也。其三术者，道之而已。”道，当然不仅指人道，群物之道皆为道。“所为道者四”(第 41 简)，或者说“道四术”，但“唯人道为可道也”。这是说只有人道才可以成为人立身之根本，由情由义而通达心性之本原；其他“三术”或“三道”只是“道之而已”。“道之而已”之“道”，动词，训行走。简单说来，“三术”之道乃物道，是供人活动于此世界的道路或条件，与人性或人自身的生命内核则不甚关切。人道与物道

的区别，是主客、人境的区别，所以简书说“凡道，心术为主”。人之知觉、情思在于心，“心术”是建构人道的主体。性与心互相关联，心术、情义常通贯在一起。由此，简书还对人道内含各德目间的相互关联结构进行了梳理（第38至41简）。忠、信、仁、义、智、爱、恭、敬、节、笃、性、情等儒家伦理德目，都被有机地统贯起来，而这些正是人道之所以成立，心术之所关切的对象。人道的内涵以情义为中心。简书对于义道还做了较为深入的论述，恭为义之方，义为敬之方，敬为物之节，能恭敬、能节度则井然有序，于是可以得出礼由义作的结论。这与前面所论述的乐由情生的观点是相对相关的。[12]第22简又云：“幣帛，所以为信与徵也，其词义道也。”义道为礼之基础，那么义道的外化不是空无其物的。幣帛，本为礼物。礼物以表礼节，礼节内涵礼意。幣帛的礼意是“所以为信与徵也”。人而无信与徵，何以谓之人？徵信，人之为人的一大美德，而这也是用以表达义道的内容的。值得指出的是，简书在论述礼义的过程中，亦颇重视“信”德，这与全篇重“信”的基调是相符合的。

此外，简书在论述闻道以交往的同时，提出了“闻道反己，修身者也”（第56简）的重要观点。闻道或精通心术的根本乃在于反己修身。一切生命活动乃立足于个体生命自身的德性内充。“修身近至仁”（第57简），所谓养性以习、长性以道，原来不过是为了操存涵养、发挥光大个体仁性的生命。至仁即至善，反己修身的目的仍在于“止于至善”。[13]

简书重教的观念无疑是建立在重道的基础之上的。《性自命出》云：“闻道反己，修身者也。”《中庸》云“修道之谓教”。二者在语意上是沟通的，不过有所不同的是，简书此篇及《五行》皆云“闻道”以“修身”，而《中庸》云“修道”。“修道”恐亦省略之词，其目的仍在

于反己修身。世传本《老子》、《庄子》既有“闻道”亦有“为道”、“修道”之说，则“闻道”与“修道”，亦相差不远。所以可以说，“闻道反己，修身者也”与《中庸》“修道之谓教”在语脉上是流畅、通贯的，且是《性自命出》篇有关教的核心陈述。进一步，《性自命出》论教之所以能教的内在根据是什么？这主要是由心、性、教的内在关系决定的。第9简云：“四海之内，其性一也，其用心各异，教使然也。”简书又云：“凡性或动之，或逆之，或交之，或厉之，或出之，或养之，或长之。凡动性者，物也；逆性者，悦也；交性者，故也；厉性者，义也；出性者，势也；养性者，习也；长性者，道也。”⑭简书还对物、悦、故、习、势、义、道七个名词作了解释，尤其对于道的解释、申说更为深入周详。这一点是与《性自命出》以道阐教的思路相关的。教的目的，实是针对人之心性而来。简书主张在真情的基础上完善人之心性，第18简云“教，所以生德于中者也”，就合盘托出教的根本目的。教，“生德于中”，其目的或作用既如此巨大，那么何以施行教化？当然是以道施教，尤其是以人道施教。简书指出诗、书、礼、乐四教非常重要，尤其是后两者简书申发较为详尽。礼乐皆作于情，由情又反作用于心性，“其居即(次)也久，其反善复始也慎，其出入也顺”(第26、27简)，这层意思在第19简到第36简有大量的论述，今从略。

教的根本目的既然在于闻道修身，而道以心术、身以心为主，那么不可能不以心正身，以道心正人欲。第44至48简云：“有其为人之迦迦如也，不有夫柬柬之心则采。有其为人之柬柬如也，不有夫恒怡之志则缦。人之巧言利词者，不有夫诎诎之心则流。人之悦然可与和安者，不有夫奋猛之情则侮。有其为人之快如也，弗牧不可。有其为人之慕如也，弗辅不足。凡人伪为可恶也，伪斯吝

矣,吝斯虑矣,虑斯莫与之结矣。”人心之守中,与人为之外放,恰相对立。人为之外放者即人欲即人情,简书认为必须以心之操守,节制情欲之放流。由此反观简书物以感心、心以取性的观点,可知所谓取性并不是榨取,更不是连同心性一齐凿破、放散,纯为情欲奔流之汪洋大海。心、性、情皆贵真信,性中涵情气,心底系情思,能有涵系,则能操持修身之正道。修身之正道根本在于遵从儒家伦理所构筑起来的人道。而且在人的具体的生命活动中,亦必处处贯彻修身的精神。所谓修身,以“君子身以为主心”为原则。在身外,行事礼仪皆合规矩;在身内,不但合性命之真情,而且必需“执志有夫光光(或广广)之心”。心与身是相互影响的。简书第62至67简即大致论述了此 -思想。

总之,《性自命出》认为性出自天命,天命之所命者为性,但性本身不即是天命,与《中庸》“天命之谓性”尚有差别。性有善有不善,但性并不即是善或不善。简书以情气为性,就其情气兼有善、不善言,“四海之内,其性一也”。性之所以能出情,乃因心取之而出,及其见于外,物又取之。物感心,心取性,情则顺心物之取感而出。心之官则思,简书之思重在情思,心性之通贯在于情。心、性、情有一个颇为重要的特点,就是三者皆尚真信。心有志,志本不固定。心性之修养皆在于反己修身。修身必以道。道以心术为上,以人道为可道。“道始于情,情生 于性。始者近情,终者近义。”道兼情义,有情有义方为道。情以内通,义以外处,但二者亦并非隔阂不通的,情与义亦尚真信。教根源于心性的作用,其目的在于“生德于中”,把儒家之伦理内化于人的个体生命之中。简书在阐发心以立身:身以持心思想的同时,对礼乐教化尤加强调。这表明它的文化源头是颇为悠久古远的。《中庸》云“率性之谓道,修道之

谓教”，前句与《性自命出》尚有差隔，后句则因继前句而来，虽字面意思可以通贯，但其思想内涵亦当有差异。

第二节 《性自命出》与思孟学派的思想比较

《性自命出》以心、性、情三概念为论述的基础，而关于道与教的论述则建立在此三概念之上。由思想的分析到简书的制作，我们由此是否可以判断出该篇简书出自何人之手呢？根据思想的异同对比，目前学术界有以子游、子思或公孙尼子为其作者的三种说法。[15]然而这三种说法是否都真实可靠，则需要我们做一番认真踏实的比较研究。一者，以见与《性自命出》同时的心性论思想状况，二者以见诸说推论其作者的可信性程度。

先看传世古籍论子游的思想。《史记·仲尼弟子列传》云：“言偃，吴人，字子游，少孔子四十五岁。”古书又称言偃为言游。该传又沿袭《论语》说“文学：子游，子夏”，“孔子以为子游习于文学”。文学，即文献传承解说之学。子游与子夏是传承与解说上古文献的两个重要孔门弟子，他们对上古《诗》、《书》、《礼》、《乐》以及《易》、《春秋》之教的传承及解说，应该有比较突出的功劳。《史记·儒林列传》载子夏居西河教授，其门人中著名弟子多有出焉，然如田子方、段干木、吴起、禽滑釐等人，多属经世致用之辈。《吕氏春秋·当染》则说：“田子方学于子贡，段干木学于子夏，吴起学于曾子，禽滑黳学于墨子。”禽滑黳，高诱注引梁仲子云：“疑当作禽滑釐。”不过，春秋战国时人大多学无常师，此二说未必互绌。史书对

于子游之门人弟子则少有记载，以子夏伦比之，亦当有些许弟子出其门下。今人每谓子游、曾子、子思等人是一个学术集团，此说尚未有确证，难以判断其然否。惟《荀子·非十二子》云："……子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞀儒嚾嚾，然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼子游为兹厚于后世。是则子思孟轲之罪也。"[16]可为其证。然子游是否即是《性自命出》的作者，则需要就世传文献对子游的思想进行考察。

由《论语》记载子游的几条言行事迹来看，子游在继承孔子的学说、传承文献之学的同时，其学问比较注重道术之根本、思想的基本内涵。子夏与子游虽同以"文学"著称，但子游与子夏略有区别。《论语·子张》："子游曰：'子夏之门人小子，当洒扫应对进退，则可矣，抑末也。本之则无，如之何？'子夏闻之，曰：'噫！言游过矣！君子之道，孰先传焉，孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎？'"依子游看来，其学问注重本末、轻重之分，于儒学的根本处著力尤深，是由本到末、由重到轻的授学之教；子夏虽亦有儒学本末、先后之分，但在学问实践的过程中却似有先末后本的传学倾向。子游自以为先本后末、强本立末的学问方向是正确的，因而他对子夏之传学方法提出了十分尖锐的批评："本之则无，如之何？"由此无本之教，子夏之门人小子不过在"洒扫应对进退"的末学上有所显示而已。但是，由子夏对子游的反驳可知，子游对子夏批评略有过之，二者实只在传学的进路、用功的着重点上有所不同。子夏之传学亦未必即是言偃所指责的"本之则无"，而只不过是强调循序渐进，不可厌末而求本罢了。[17]子游之传学既在于重本以立末，那么其所谓本是什么呢？本，当是指原始儒家义理之本原，是礼乐政教之所自出者，也即是

道。《论语·阳货》说孔子到子游治理的武城，听到弦歌之声，莞尔而笑说："割鸡焉用牛刀？"弦歌之声喻以大道教化而不是以刑政统治百姓和小人。即使是在一小小的武城，子游亦以道为本，来教化或治理人民。这是一种以道立民，陶养君子与小人的教化方法。由子游重"弦歌"之教来看，与《性自命出》注重以乐化养人之心性的思想是一致的。《论语·雍也》记孔子问子游得人之事，可以看出子游是孔门七十余弟子中颇为重要的一员；且子游与澹台灭明有非常密切的关系，澹台灭明即由子游赏鉴而出，其品行亦当与子游相契合。澹台灭明，武城人，字子羽，少孔子三十九岁。子游与孔子皆赞其甚有德行。《史记·仲尼弟子列传》说："(子羽)南游至江，从弟子三百人，设取予去就，名施乎诸侯。孔子闻之，曰：'吾以言取人，失之宰予；以貌取人，失之子羽'。"《史记·儒林列传》说"澹台子羽居楚"，澹台子羽可能曾南传子游之学到楚国。《郭店楚墓竹简》是否有澹台子羽或其弟子的作品，尚未可知。不过，如把楚简儒家作品上推到战国前期，则不应否认有子羽之学的可能性。由子羽与子游的关系，子羽或其弟子传子游之学到楚国是可能的，因而子游与郭店儒简可能有较密切的关系。

子游以"文学"著称，其思想重心是重本重道。所谓本、所谓道，实际上是原始儒家的基本义理。《论语·为政》记录了子游问夫子为孝之道的问题，夫子说，为孝之道在于恭敬。《论语·里仁》："子游曰：'事君数，斯辱矣；朋友数，斯疏矣。'""数"，刘宝楠《论语正义》引吴氏嘉宾说云："数者，昵之至于密焉者也。"昵密以事君交友，则适得其反，辱已疏朋。邢疏云"此章以为臣结交，当以礼渐进也"，实得其指。《论语·子张》记子游之言曰："丧致乎哀而止。"此为子游论为丧之道在止于哀痛之理。该篇又记子游之言曰："吾友

张也为难能也，然而未仁。"这是子游在称赞子张的同时，又批评他未曾透达仁道。曾子亦有类似的批评，《论语·子张》："堂堂乎张也，难与并为仁矣。"是子游、曾子之所见略同。实际上认真读《论语》及《礼记》等著作，子游与曾子思想相通的地方不止一二，且二人之行事言谈多有交往。所以我以为子游、曾子，甚至包括澹台子羽、子思诸人，应该是在思想及情趣上比较靠近的一个集团。

子游与曾子是否有较密切的关联，今引《礼记》有关材料辨之。《礼记·檀弓》："曾子吊于负夏，主人既祖填池，推柩而反之，降妇人而后行礼。从者曰：'礼与？'曾子曰：'夫祖者且也。且胡为其不可以反宿也？'从者又问诸子游曰：'礼与？'子游曰：'饭于牖下，小敛于户内，大敛于阼，殡于客位，祖于庭，葬于墓，所以即远也。故丧事有进而无退。'曾子闻之曰：'多矣乎！予出祖者'。"又云："曾子袭裘而吊，子游裼裘而吊。曾子指子游而示人曰：'夫夫也，为习于礼者，如之何其裼裘而吊也？'主人既小敛，袒、括发，子游趋而出，袭裘、带、绖而入。曾子曰：'我过矣！我过矣！夫夫是也。'"又云："有子问于曾子曰：'问丧于夫子乎？'曰：'闻之矣：丧欲速贫，死欲速朽。'……有子曰：'是非君子之言也。'曾子曰：'参也闻诸夫子也。'有子又曰：'是非君子之言也。'曾子曰：'参也与子游闻之。'有子曰：'然。然则夫子有为言之也？'曾子以斯言告于子游。子游曰：'甚矣！有子之言似夫子也。……'"由此引三例可知，曾子与子游的关系比较密切，可为确证。且依此引文来看，子游当在孔门弟子中甚有权威，《论语》及《史记》说子游以"文学"著称，似亦暗含此意。子游之学不独重本重道，而且对于礼乐之道亦颇精通，《礼记·檀弓》亦有记载。《檀弓》云："有子与子游立，见孺子慕者。有子谓子游曰：'予壹不知夫丧之踊也，予欲去之久矣。情在于斯，其

是也夫！' 子游曰：'礼有微情者，有以故兴物者，有直情而径行者，戎狄之道也。礼道则不然。人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。品节斯，斯之谓礼。……'"有子欲去丧踊之节而直情外泻，子游则批评有子，认为直情径行乃戎狄之道，礼道则以礼节情，合乎礼制的裁度为善。其中"人喜则斯陶……斯之谓礼"句，《淮南子·本经》亦有类似的话，郭店楚墓竹简《性自命出》亦有大体相同的句子，作："喜斯慆，慆斯奋，奋斯咏，咏斯猷，猷斯迮。迮，喜之终也。愠斯忧，忧斯戚，戚斯戁，戁斯叹，叹斯通。通，愠之终也。"这两处文本具有惊人的一致性，学者多已指出，并作出多种校释。《礼记·檀弓》与《性自命出》篇这两段文字都是论述情、礼、乐三者的关系的，礼乐皆作于情，而情在礼乐的交织作用中表露出来。学者据此认为《性自命出》篇出自子游氏之手，我以为是有可能的。因为除此文本的相同外，子游氏比较注重儒家的道本和义理，亦合于《性自命出》的思想倾向。

《礼记·礼运》，宋人陈澔云"疑子游门人所记"，今观《礼运》篇，乃孔子、言偃师徒问对，可知陈氏所云不为无据。礼运，言礼之运行。孙希旦《礼记集解》说："周衰礼坏，孔子感之而叹，因子游之问，而为极言礼之运行，圣人所恃以治天下国家者以告之。"具体说来，《礼运》认为礼本于先王以承天道，以治人情，即礼本与天地神人相沟通，是治平国家的必由之路，所谓大同、小康亦莫不与礼治有关。《礼运》所谓礼本于天地、以治人情的思想，在《性自命出》中亦略有反映。

不过，《性自命出》的思想重心乃在于对心、性、情三概念进行了深入、内在的构造与理解，尤其对于三者间的关联有着突破性的发展，而上引诸文所反映的子游思想虽在一些重要的方面与《性自

命出》篇不相矛盾，但毕竟没有直接表明自己的心性论主张，且在论情的方面，亦不及《性自命出》深入。所以权衡各方面的证据，我以为把《性自命出》篇定为出自子游之手，尚非铁案，其间应容许他人创作的可能存在。因为《性自命出》篇"喜斯慆，慆斯奋"句并未点明为子游所云，且即使为子游所云，亦难据此从总体上认为皆篇为子游所作。有人认为《性自命出》篇出自子游氏之手，其最终的根据说穿了落实在它有一条简文乃被《礼记·檀弓》记为子游之话。但根据我的理解，《礼记·檀弓》中子游所说的那句话亦非必定出自他本人的创作，似是引用他人或习语而已，所以根据这样一句话是难以使我们的判断坐实的。而即使这句话首先出自子游之口，由于古人作文引用关系的介入，亦难根据文中有某某人所讲的一句话，即判定该文为某某人所作。这样，我基本同意类似如下的一个判断：《性自命出》篇有可能但并非必定出自子游或其门人之手。

《礼记》所载曾子与子思的地方较多，他们之间的关系比较密切。《论语》记载曾子的话不少，总计约有12条之多。[18]与子游的思想比较起来，曾子的言论似乎更切入儒家义理，其人格精神更加崇高伟大。依《论语》所记，曾子除对儒家的伦理德目有深刻的认识外，其学问特别强调"一贯之道"，其人格生命亦强调善始善终的坚韧精神。对儒家之道，在淬心砺志的基础上，有着坚强不挠的意志，有着自觉的精神，有着顾及历史深度和照及全幅生命绵延的责任感。正因为如此，宋人极力抬高曾子在儒家系统中的地位，不为无据。《史记·仲尼弟子列传》云曾子作《孝经》，颇通孝道。《汉书·艺文志》有"《曾子》十八篇"，到唐代只剩下十篇。这十篇文章即今《大戴礼记》中的《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》等十篇。据王应麟考证，《曾子》是曾子与其弟子等人讨论立身孝行之要，天地

万物之理的记录，出于曾子弟子或再传弟子之手。[19]其中《曾子大孝》篇有关曾子论孝的思想尤为突出。又朱子《大学章句》云："右经一章，盖孔子之言，而曾子述之。其传十章，则曾子之意而门人记之也。"《大学》被宋儒看作是圣经贤传相结合的光辉典范，其中曾子的地位自是变得显赫起来。如果宋儒的看法没有错误的话，那么曾子的思想可以在《大学传》中得到更深入更系统的体现。《大学传》对经文部分所提出的三纲领八条目做了进一步的解释，在心性学上亦有所贡献。在释"明明德"一章引《大甲》曰："顾諟天之明命。"朱子《章句》云："大，读作泰。諟，古是字。《大甲》，《商书》。顾，谓常目在之也。諟，犹此也，或曰审也。天之明命，即天之所以与我，而我之所以为德者也。常目在之，则无时不明矣。""明德"即"明命"，"明明德"即"顾諟天之明命"。这种解释指出了人的德性渊源于天命，天命为人性之本原的观念。在释"新民"一章引《诗·大雅·文王》"周虽旧邦，其命维新"句，亦显露出天命的观念。在释"诚意"章提出了"慎独"的观念，以及以德润身、心广体胖的重要思想。此章与下一章，即释"正心修身"章，是《大学传》身心观的集中论述。修身在正其心，但为什么修身在正其心？原来身心是关联的，《传》似有以心帅身，而身又反过来影响心的思想。《传》云："所谓修身在正其心者，身（心）有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。"朱熹引程子话曰："'身有'之身当作心。"又说忿懥、恐惧、好乐、忧患四者皆心之用，且人皆不能无之。然欲动情胜，则此四者使心失其正，而身亦不能修，所以必先正其心，才能修其身。《传》云："心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。"简帛《五行》有身心、小体大体之分，且二者之性各自不同的思想。《大学传》此

句亦与此类似:心为身之本,心在则视、听、食皆得其所是。而《大学传》强调"心在"的观念则是《五行》所没有的,倒与《孟子》"求其放心"的思想内在地沟通。"求其放心"当然是要求"心在",要求"操存涵养"的,这也就是所谓的"正心"。据此,前人把《大学》作为思孟学派的作品之一,实非无据。此后各章比较注重仁恕之道的发挥,其中包括对孝弟、忠信、德财、义利等观念的分辨和阐扬。不过《大学传》总起来说,自包括"释正心修身"在内之前的各章,着重于向忠道的深处掘发,尤其是就身心问题有了突出的理解;而此后各章则注重恕道的发挥,由修身齐家到治国平天下,是一个层层外扩的过程。曾子说:"夫子之道,忠恕而已矣!"于《大学》经传可以得到一真实的体现。由此可证宋人所谓《大学》为圣经贤传的说法,实非抹金涂彩。

现在要追问的是曾子的思想,与我们论证《性自命出》篇出自何人之手有什么关系呢?我以为,纯就思想的相近程度来说,曾子比起子游来更可能是《性自命出》篇的作者,然而要拿出什么铁证来,恐怕是十分困难的。

就《礼记》来说,曾子与子思的关系较紧密,自然二人的思想亦当较近为是。《史记·孔子世家》云:"子思作《中庸》。"《汉书·艺文志》有《子思子》二十三篇,并注云:"名伋,孔子孙,为鲁缪公师。""为鲁缪公师"这一点已完全被郭店楚墓竹简《鲁缪公问子思》篇所证实。《隋书·经籍志》有《子思子》七卷,《旧唐书·经籍志》、《唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》亦载《子思子》七卷。宋濂《诸子辨》云:"《子思子》七卷,亦后人缀辑而成,非子思之所自著也。"[20]此言非假,先秦子书的形成往往经过了一个较长的过程。《子思子》亦非全部出自子思之手是可以肯定的,不过其思想的演绎、补充,当大

体不脱子思所创的规范。我们现在要追问的是，子思的作品可以指实的到底是哪些呢？这里首先必须区别的是《子思子》其书与子思其人的作品，二者不是同一个概念。《隋书·音乐志》记沈约的话说："《礼记·中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》皆取《子思子》。"梁启超云："《太平御览》四百三引《子思子》曰：'天下有道，则行有枝叶；天下无道，则言有枝叶。'即《表记》文，沈约说当可信。"[21]我基本同意自沈约到梁启超的看法，认为《礼记》中的《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》四篇原出自《子思子》。[22]但必须指出的是，《中庸》等四篇出自《子思子》，并非必定为子思本人的创作。不过，依照前面所说的，《子思子》一书当大体不脱子思思想的规范来看，把它们看作子思思想的体现，亦不算为过。这样，加上郭店简书《鲁缪公问子思》，我们约有五篇文章可以反映子思的思想。《表记》、《坊记》、《缁衣》皆记孔子之言，且在《子思子》一书中，所以子思当继承了这些思想，而为子思思想系统中的一部分。《坊记》云："礼者，因人之情而为之节文。"与《性自命出》"礼作于情"的思想相通。《表记》对儒家忠信、恭敬、仁义之德目颇有强调，与简书《性自命出》不相违背。《表记》云："中心安仁者，天下一人而已矣。"又云："信近情"，"情可信"。又云："情有信。"中心安仁和以信为情的内在规定的思想，都是《性自命出》中所具有的。简书《缁衣》，今人注意较多，饶宗颐、李学勤等先生皆有论述。[23]《缁衣》主要论述的是君民关系，其中为君的一方占主导地位，君为一德，则民德一焉，上下相应。而此结论的得出是与其身心论相关的。《缁衣》云："子曰：民以君为心，君以民为体，心好则体安之，君好则民欲之。故心以体法（废），君以民亡。""心好则体安"，一方面与《大学》修身正心之旨相通，另一方面似是以心帅体的理论为前提的。而"心以体废"，则反

映了体(身)对心的的深刻影响,所谓"心在",是与体(身)同在,体(身)废则其心亦放失不存。这两条在《大学》与简帛《五行》中皆有反映。《缁衣》还比较强调"信",这亦是《性自命出》的重要特点之一。

《中庸》为子思的代表作,最能反映他的思想。《中庸》的思想似是综合《大学》与简书《性自命出》等篇而来。《中庸》开篇云"天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教",与《性自命出》的思想相一致。《中庸》首章论喜怒哀乐之未发、已发,与《性自命出》心取性情的思想相通,然而《中庸》倡言中和之道,却是《性自命出》所没有的。由中和到中庸,虽然我们还不能断言《中庸》晚出于《性自命出》,但却可以说《中庸》的思想比《性自命出》更丰富。《中庸》亦强调道不离人,与《性自命出》"惟人道为可道"的思想是相贯通的;但首章所谓"慎独"的思想却与《大学》一致,而《性自命出》则无。不过"慎独"的思想却是修身的内容之一,就反己修身、以道立教来说,《中庸》与《性自命出》却是完全相同的。

《中庸》比较重礼,《性自命出》则礼乐皆重,甚至有偏重于乐的倾向。而对儒家伦理的具体德目,如仁义忠信恭敬等,二书皆有条贯。不过就"信"德来说,《中庸》虽有所强调,但远不及在《性自命出》中的地位重要。以"信"规定心、性、情,是《性自命出》的重要特点之一。然而《中庸》亦有特致的地方,一方面固然把"信"、"诚"分开来论述,但另一方面"诚"毕竟是对"信"的发展和升华。"诚"无疑是《中庸》中极为重要的概念之一。《中庸》第二十章云:"在下位不获乎上,民不可得而治矣;获乎上有道,不信乎朋友,不获乎上矣;信乎朋友有道,不顺乎亲,不信乎朋友矣;顺乎亲有道,反诸身不诚,不顺乎亲矣;诚身有道,不明乎善,不诚乎身矣。"这一段话说

明信与诚有内在的一贯性，且后者是对前者的递进。信是作为友道的内在规定，诚则是作为修身的内在规定，这与《大学》正心诚意以修身之旨是相淹贯的。在紧接着此段引文之后，《中庸》云："诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。"《中庸》第二十一章又说："自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。"这是以"诚"为中心，把《大学》三纲领与《中庸》开章三句都有机地融贯起来，并加以重新诠释。"诚"为天道，"诚之"为人道。"不勉而中，不思而得，从容中道"，圣人自然无为，合于诚道。"诚"标明圣人之德与天道真实合一，没有分离。"诚之"是一个有为、活动的概念，它针对的是自我生命，尤其是心性之诚。何以诚之？"择善而固执之者也"，即"死守善道"之谓。诚既与天道一体，那么自诚而显明生命之本相，即是出于天性；而自显明生命至于与天道一体之诚境，则出于教化。教之所以为教，乃在于对明德的需求而指向至善，即"自明诚"之旨。《中庸》第二十二章还说，至诚尽性，尽性以尽人之性，尽人之性以尽物之性，乃至于层层外推，最终能以内心之至诚参赞天地之化育。这也即是第25章成己、成物的思想。《中庸》对至诚之道作了极力的铺陈与深入掘发，把人生伦理与宇宙至理高度统一起来。总之，《中庸》对"诚"道的论述，表现了子思思想中极为重要的一个方面，是思孟学派的一个重要标记，当然它不可能不对其后学产生影响。但是《中庸》对"诚"的高度重视与着重论述，是《性自命出》篇所根本没有的。由此，足证两篇的差异亦是明显存在的。

简书《鲁缪公问子思》的思想比较简单，除赞扬子思具有诚勇的性格外，表现子思思想的是"亟称其君之恶者，可谓忠臣矣"[24]

句。从《中庸》对"诚"的强调来看，子思具有此思想与此性格是不难理解的。此外，《礼记·檀弓》等篇对子思的思想亦有此表露，如《檀弓》记子思之言曰："丧三日而殡，凡附于身者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附于棺者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。"强调丧葬之诚信，正是《中庸》之学的具体落实。

我们已对子思的思想做了大体的勾画，但由此又如何判断子思与《性自命出》的制作关系呢？子思的思想既与《性自命出》有许多相同的地方，亦有一些重要的相异之处。相同的地方当然有助于证明子思为《性自命出》篇的作者，或者说《性自命出》篇出自《子思子》的看法。相异的地方其情况略微有些复杂，一种是相异而并存，一种是相异而对立。前一种情况并不妨碍我们证明《性自命出》出自《子思子》的观点。后一种情况则刚好相反，它证伪《性自命出》取自《子思子》的观点。今通观子思与《性自命出》的思想，后一种情况实际上是并不存在的。这样，我们只需要就二者思想上的相异而并存的情况作出更具体的说明或解释了。子思与《性自命出》的思想都有关于心、性、情以及儒家伦理具体而深刻的论述，不过《性自命出》对心、性、情三者内在关系的论述似乎更加深入、细致，特别是它对情的凸现，是一个重要的特征；而子思的思想虽然对情亦有论述，但重视程度不及前者。《性自命出》对"信"德颇为重视，并以其规定心、性、情的内涵，子思亦有"信近情"、"情可信"、"情有信"的思想，但从总体上来看，不及前者之重要，且《中庸》提出"诚"的概念，实际上可以看作是对《性自命出》重"信"思想的一种突破性的转换和升进，是思想上的一种飞跃。此外《中庸》的"中和"、"中庸"观念，在《性自命出》中并无明显的表现，因此《性自命出》与子思的思想尚有一定的差异，是无可否认的。但由此是

否可以否定《性自命出》出于《子思子》的任何可能性呢？情况是非常复杂的，似不应该如此武断。总之，权衡子思与《性自命出》思想相近或相异的两种情况，似《性自命出》出自子思之手的可能性还是比较大的。如果不是这样，那么《性自命出》当出自子思之前或同时的某位知名或佚名儒者，是曾子、子游，是公孙尼子，还是他人？古史茫昧，学术史亦晦暗莫明，难以推定。[25]

第三节 《性自命出》与公孙尼子的关系

对于公孙尼子与《性自命出》的关系，学者们亦有多种看法或结论[26]，而从二者思想上的关联来看，公孙尼子到底是否为《性自命出》的作者呢？对此，我们需要作出细心的考察，然后作出回答。

《汉书·艺文志》云："《公孙尼子》二十八篇。"并注云："七十子之弟子。"然则公孙尼子约与子思同时，早于孟子是无疑的。《隋书·经籍志》云"《公孙尼子》一卷"，并注云"尼，似孔子弟子"。可知到隋朝时《公孙尼子》已损失惨重，而仅存之一卷书是否即为《礼记·乐记》或其中的一部分，亦难知晓。而注云"尼，似孔子弟子"，与班固注不同，到底属于孔子弟子还是再传弟子，亦是一个问题。但《史记·仲尼弟子列传》未载其名，似定为孔子再传弟子较为合适。《礼记·乐记》的内容，大体见于《史记·乐书》，然司马迁并未指明其作者，惟《史记正义》云为公孙尼子所作。[27]其说似出于《隋书·音乐志》所引梁人沈约奏答，云："《乐记》取《公孙尼子》。"如果这一说法可靠的话，那么可以据《乐记》分析出公孙尼子的部分思想。又《礼记·缁衣》，据陆德明说："刘瓛云：公孙尼子所作也。"《缁衣》

是否为公孙尼子所作，亦有争议。沈约说《缁衣》取自《子思子》。刘瓛，南齐人。沈约，梁人。刘瓛早于沈约，似当以刘瓛说为确。然顾实、蒋伯潜、张舜徽等先生皆认为沈说可信。[28]看来，《缁衣》究竟是否为公孙尼子所作，尚难定论。既然如此，那么权且把《缁衣》搁置起来不管，以避免不必要的纷争。除以上所述情况外，公孙尼子思想在王充《论衡·本性》中有论述。《论衡·本性》云："宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。"文中"徒"字容易引起歧解。设若"徒"字义为门徒，则会导致《隋书》所云"尼，似孔子弟子"的论调；审词气，"徒"字当解为某一类人之统称。老师与弟子辈出入以论道，教学以相长，是常有的情况。根据《论衡·本性》，我们不敢断定公孙尼子的思想大体与世子相同，但有两条可以确定，公孙尼子一者亦论"情性"，二者言性有善有恶。这两条，据我们前面的分析，与《性自命出》的思想基本相同。但由此是否可以立即断定《性自命出》乃公孙尼子所作呢？当然不能。因为宓子贱、漆雕开、世硕亦有类似观点，都有可能为《性自命出》的作者。看来，我们必须逐个加以比较和审断了。

宓子贱、漆雕开皆为孔子弟子。《论语·公冶长》云："子谓子贱：'君子哉若人！鲁无君子，斯焉取斯。'"孔子赞许宓子贱为君子，可见其德行颇为高尚了。《公冶长》又云："子使漆雕开仕。对曰：'吾斯之未能信。'子悦。"此"信"乃自信，以信德允诸其心，可见漆雕开对自身修养的重视了。这样看来，宓子贱、漆雕开亦无法排除与《性自命出》篇的关联。然亦只是可能性而已，尚难推定。

再回过头来论公孙尼子与《性自命出》篇的关系。《礼记·乐记》诚然是以乐为中心展开论述的，并非是一篇关于心、性、情的专文，但其中却夹杂着大量的关于心性情的议论，可以说《乐记》的哲

学理论根基正在于心性论。《乐记》云：

(1)"凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也，感于物而动，故形于声。"

(2)"乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。……六者非性也，感于物而后动。"

(3)"凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声，声成文，谓之音。"

(4)"凡音者，生于人心者也。乐者，通伦理者也。……知乐则几于礼矣。礼乐皆得，谓之有德。德者，得也。"

(5)"人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶，无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫泆作乱之事。"[29]

(6)"方以类聚，物以群分，则性命不同矣。"

(7)"夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。"

(8)"是故君子反情以和其志，比类以成其行，奸声、乱色不留聪明，淫乐、慝礼不接心术，惰慢、邪辟之气不设于身体，使耳、目、鼻、口、心知、百体皆由顺正以行其义。"

(9)"君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。"

(10)"德者，性之端也。乐者，德之华也。"

(11)"独乐其志，不厌其道，备举其道，不私其欲。是故情见而义立，乐终而德尊，君子以好善，小人以听过。"

(12)"穷本知变,乐之情也。著诚去伪,礼之经也。"

(13)"心中斯须不和不乐,而鄙诈之心入之矣;外貌斯须不庄不敬,而易慢之心入之矣。"

(14)"使其曲直、繁瘠、廉肉、节奏足以感动人之善心而已矣,不使放心邪气得接焉。"

上引第(5)条是《礼记·乐记》哲学思想的核心表达。《乐记》认为"人生而静","静"以形容其性之本然未分未化的自涵自持状况,与性之"动"相对。人生而静,乃天性,是本然的、先验的,与天命须臾未离之天性。静而后有动,动者乃人为。人之为,其实是性体内涵的本然之"欲"在受物感动的情况下发生作用。本然之性就其非己的作用来说而可谓之欲,由性到欲,必感于物而后动。动者性动,然则感者何以感?以心感之。心感物而性之欲,于是心对性必然具有一种使性之欲的先验作用。所谓先验作用即是说此作用亦是由天命规定的,就生之谓性或天命之谓性的命题来说,心的这种先验作用其实就是性自身使己向非己的转化。正因为心具有如此重要的作用,所以《乐记》对"心术"是颇为注重的,强调"著诚去伪","以道制欲",和存天理以正心术的主张。

"欲",亦为人情,但先秦所谓人情还有特别的内容:喜怒哀乐惧恶憎皆为人情。"感于物而动"本身是由性的天然欲望释放为性的经验性欲望的过程,天然欲望近性,经验性欲望近物。而"欲"所涵摄者为情,在性欲是未发之情,在物欲是已发之情。欲之所欲是诸物;人生而感物,必有欲为之串联、诱迫。欲并非总是恶的,欲行其正即为善。在欲之作用中,心与物接,物至而智知。"接"的语义需要疏释,手之相交为接,心物之相联为接。不接则心物本不关切,各自漠然,何谈物至智知?"心与物接",表明心对物在发挥其

认识作用，而物对心在丧失其现象的过程中崭露其物性。"接"是一种心物的交感、互通，所以才有所谓物至而智知的论调。荀子有解蔽之论，其实心对物的作用，亦是心解物蔽而显露其物性的过程。

"物至知知，然后好恶形焉"。物已至了认识的心，而心智对其又有所认识，这样性体内涵的好恶亦被认识的心作用出来，成为一经验的好恶，即一已发之情、欲、事。有好有恶，则对所好所恶从情欲的立场上有所评价了。在此，简书对天理、人欲，道与欲的关系有深刻的论述。《乐记》认为假如好恶不受心性的节制，心智亦只是被诸物外诱，则本心本性放失，心智茫然不能反躬自觉，于是来自于天命、涵存于心性中的天理亦丧灭殆尽，成为一断绝本原的认识论和情欲横流的人生。《乐记》认为这样的人生是性命之原的天崩地解，是人性的内在本质的丧失，或者说人之所以为人的本质与本原两皆灭绝。这样的人生听凭人欲、好恶的横流，心智的放引，于是诸物皆至而以物置换人，人之所以为人的生命被彻底抽换掉了："物至而人化物也。""人化物也者，灭天理而穷人欲者也"，人化物的内在本质是作为支撑人的天理丧灭而尽致人欲之好恶，纯为人欲横流的世界。人与物的区别天然即有，那么"人化物"还更深刻地意味着什么呢？是本心本性的丧失，是天理的泯灭；是人欲、诸物充塞、掩蔽此心此性，于是本涵情欲之心性，反被情欲所主宰所裹挟！

在由性而情而欲的过程中，心的作用尤为重要。心是操存舍忘的根本，所以《乐记》也非常注重养心之道（"心术"）。第(7)条云："夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。"心亦性，性中涵情，应感起物而性动，于是心术产生

了。心术就是研究在感物而动的过程中对情欲有所节制，而对天理、本心本性有所涵存的一套养心之法；或者说心术就是使心如何感物动性的内在活动之道。《乐记》认为第一要“反躬天理”、“反情和志”，第二要“感动善心”、“著诚去伪”，第三要“备举其道，不私其欲”，即“以道制欲”。这三者其实是内在地相通为一的，今只就道、欲的关系略加申述。道即天理，欲即人欲。第(9)条云：“君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”《乐记》认为在道与欲的关系中，君子乐得其道，小人乐得其欲，君子、小人之所乐各有分野与规定，而乐之为乐亦因之不同。以道制欲，则虽乐而不乱；以欲忘道，则仅仅是惑乱、迷醉在人欲横流之汪洋大海中而已，何曾是乐之真正所乐！乐道乃乐之真正所乐，乐欲乃非乐之真正所乐，而只是奢淫、靡乱、迷醉罢了。第(11)条云：“独乐其志，不厌其道，备举其道，不私其欲。是故情见而义立，乐终而德尊，君子以好善，小人以听过。”对道欲，《乐记》进一步认为二者是“备举其道，不私其欲”的关系，对道应充备而举之，对欲不应该有所偏私、独任，如此道立其本而兼人欲之所表，也即是“以道制欲”的关系。“以道制欲”和“备举其道，不私其欲”，说明在先秦原始儒家的道欲关系的理解中，道与欲是并兼地包藏在人性、人之所以为人的本质之中的，不曾像宋儒所鼓吹的要“存天理，灭人欲”，把天理、人欲绝对地对立起来，其中尤其是对人欲加了一个恶的价值判断。与宋儒“存天理，灭人欲”的口号相对的是，《乐记》必然是在“以道制欲”的基础上主张“存天理，兼人欲”的观点的。明白这一点，对理解《乐记》人性之善恶判断的可能性颇为重要。天理或道，纯然是善的，这是无需多加说明的；而“灭天理而穷人欲”之“欲”，“以欲忘道”之“欲”，或者说丧失“天理”或“道”作为生

命内在支撑之“欲”，必然地是恶的，这也是容易推得的。而兼于上述情况之间的“以道制欲”之“欲”，“备举其道，不私其欲”之“欲”，则是道、欲兼善，次而论之“欲”尚具非恶。不过，以上所谓“善”、“恶”皆是从心性之互相作用上论述的，而就性之自身论之，尚有一线之隔。笼统言之，可以说《乐记》具备性有善、不善的观点。

由道、欲与心的关系来看，道心、人心之说似已暗含或被包含在《乐记》之中了。《尚书·大禹谟》因久已被人目为伪作，其中关于人心、道心之说断于何时，尚不敢肯定。而《荀子·解蔽》已引《道经》云：“人心之危，道心之微。危微之几，惟明君子而后能知之。”[30]荀子既已云此句引自《道经》，则它距荀子之时已流行颇久矣。然则人心、道心之说推到战国前期是可能的。由此《乐记》成于战国前期的可能性，也不应该轻易被否定掉。《乐记》云“备举其道，不私其欲”，则在人情表露出来的同时道义亦得到确立，由内到外，由内心之乐到人情之乐两皆兼得，于是降自天命之德由心性之中发为情欲之和，其自身亦得到弘扬、尊尚。性与情、道与欲，君子、小人各得其所，所谓“好善”、“听过”之谓也。由小人进益为君子，由“听过”而超升到“好善”，这是德性提升的基本方向，《乐记》亦不应不持此论。

《乐记》对礼乐皆有论述，其中论乐尤甚。礼乐皆作于情，“由人心而生”，“其本在于人心之感于物”，简单说来礼乐是心性情的外露或表现。而反过来，礼乐对心性情亦有重大的影响或说反作用。第(3)条云内心片刻不和不乐，则鄙诈之心入之矣；外貌片刻不庄不敬，而易慢之心入之矣。这里强调了内外的和乐、庄敬之重要，能和乐、庄敬，则能防止人心置换道心、人欲置换天理。第(14)条，《乐记》主张要以乐感动人之善心，防止放心、邪气接于心性，这

是对恶心的防微杜渐。第(8)条,《乐记》认为君子应"反情和志",内修心性;"比类成行",而外行道德,使情欲好恶不滞留、不入接身心之中。这一条颇为重要,它认为通过对人的身心的双重修养,对情欲的防制,则"耳、目、鼻、口、心知、百体皆由顺正以行其义"。所谓"顺正以行其义",是心知、百体皆须顺其本性而充实圆满,体之所以为体,心之所以为心,以及心与体的应然关系都得到本真的表达与体现;"正义"亦为身心关系的一个重要原则。而这些又与前述道欲、天理人欲的关系是内通的。

总之,《礼记·乐记》的心性论内涵是颇为深刻、丰富的,与《性自命出》比较起来,似其制作时间在后。《性自命出》关于心取性情,及心、性、情之间的关系被强调、被论述得较多,而在《乐记》中有关三者间关系的论述则隐涵于其中了。即是说,《乐记》有关心性的论述似是在《性自命出》的基础上进一步的发展,其中尤其是有关道与欲、天理与人欲的理解,以及以"正义"论身心关系,都比《性自命出》篇更深入、更高阔。看来把《性自命出》断为比《礼记·乐记》产生得早一些是颇为可能的。诚然如此,则二者制作的时间距离有多远呢?如何衡量、估掂,亦是不易把握的。《乐记》论性之善否与《论衡·本性》公孙尼子"言性有善有恶"尚有一定差距,而这其中是否有内在的弥补或过渡环节,也是不太清楚的。看来,《性自命出》与《乐记》的思想尚多有隔阂,不宜把二者搅混起来。因此以公孙尼子作《乐记》之说而推证《性自命出》必为其所作的观点,似难成立。又董仲舒《春秋繁露·循天之道》引《公孙之养气》云:"里藏泰实则气不通,泰虚则气不足,热胜则气寒(此下疑少五字),泰劳则气不入,泰佚则气宛(郁)至,怒则气高,喜则气散,忧则气狂,惧则气慑。凡此十者,气之害也,皆生于不中和。"孙诒让据《太

平御览》认为此段话为《公孙尼子》佚文。李学勤概括此段话的思想认为："文中的要点，是强调'中和'。"[31]据此，亦难认定《性自命出》乃公孙尼子所作。但是《论衡·本性》云公孙尼子论性情，"言性有善有恶"，与《性自命出》篇毕竟有相一致的地方，这样他与宓子贱、漆雕开、世硕等人一起，仍有可能为《性自命出》篇的作者。

但是，到底谁更可能是《性自命出》的真正作者呢？我以为还有一种可能性——世硕，陈人，实楚人。《论衡·本性》说世硕认为"人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。如此，则性各有阴阳善恶，在所养焉。"这些在简帛《五行》和《性自命出》中可以找到比较直接、外露的证据，且帛书《五行》说解部分两引"世子曰"。把简书《五行》判定为世子之作，我以为比判定为思孟学派作品更为可靠。依《论衡·本性》与《五行》所论，比照《性自命出》的思想，则其中亦有一些内在相通的地方。因此世子为《性自命出》作者的这种可能性，一方面可得到世传文献的佐证，另一方面则直接来自简帛佚籍的内证。看来世子作《性自命出》的可能性较大。不过《性自命出》虽与《五行》在心性的根底上似乎内通，但《五行》之论"五行"，而与《性自命出》论心、性、情、道与教的内容，相差是比较大的，但恰好后者追问的主题却是《中庸》所着重论述的对象之一。在《性自命出》与《中庸》之间似有思想上的继承性。总而言之，从心性论的角度及原始儒家学术思想的异同来看，思孟学派与世硕诸儒皆可能是《性自命出》的作者，其中子思与世子的可能性比较大。

注 释：

① 此处缺文，赵建伟补作："金石之有声，[弗考不鸣；凡人]虽有性，弗

取不出。"可从。但去掉原简"心弗取不出"之"心"字，恐非。赵建伟：《〈性自命出〉校释》，《中国哲学史》1999年第2期，第36页。

② 此缺文，李零补作："凡心有志也，亡与不[可。人之不可]独行，犹口之不可独言也。""人"或当补作"足"。李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第504页。另本章释读，多参李零说，后不一一指出。

③ 此释从李家浩说。李家浩：《读〈郭店楚墓竹简〉琐议》，《中国哲学》第20辑，第346—347页，沈阳，辽宁教育出版社，1999年1月第1版。

④ "变"，简文写作"貞"，整理者释作"使"，似误。此释据文意改正。"人而学或变之也"，是说人与物有所不同，可以通过学习在一定程度上变更其性。《性自命出》后文论述较多，而先秦诸儒多有此说。孔子云："性相近也，习相远也。"(《论语·阳货》)已发其端。

⑤ 《庄子·天地》云："其心之出，有物采之。"《礼记·乐记》云："人心之动，物使之然也，感于物而动，故形于声。"在性、心、物三者间，简书的论述更为复杂系统。

⑥ 《论衡·本性》云："自孟子以下，至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣。然而论情性竟无定是，唯世硕、公孙尼子之徒，颇得其正。……实则人性有善有恶，犹人才有高有下也。"

⑦ 简文难释之字，采李零、周凤五、刘钊说而权择之。李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第506页；周凤五：《郭店楚简识字札记》，《张以仁先生七秩寿庆论文集》，第360—362页，台湾学生书局，1999年1月初版；刘钊：《读郭店楚简字词札记(三)》，1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"宣读论文。

⑧ 《孟子·告子下》。

⑨ 刘昕岚：《郭店楚简〈性自命出〉篇笺释》，1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

⑩ 狴狴，释作广广，或释光光。狴狴、广广，古通。

⑪ 此句颇费思量。李零释为："凡古乐动心，益乐动指。"赵建伟释为：

“凡古乐茝心，溢乐逆嗜。”饶宗颐释为：“凡古乐宠心，益乐宠指。”并说“益乐指繁声”。李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第505页；赵建伟：《〈性自命出〉校释》，《中国哲学史》1999年第2期，第37页；饶宗颐：《从郭店楚简谈古代乐教》，1999年10月武汉“郭店楚简国际学术研讨会”论文。

⑫ 礼由义作，乐由情生，只是相对而言。实际上简书亦有“礼作于情”（第18简）的说法。

⑬ 《礼记·大学》。

⑭ “逆”字，原简作“徒”，此释从李零、黄德宽、徐在国之说。李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第505页；黄德宽、徐在国：《郭店楚简文字续考》，《江汉考古》1999年第2期，第76页。

⑮ 参见庞朴、陈来、姜广辉、廖名春等人的有关论述，详见《中国哲学》第20辑

⑯ 此处文本，近人郭嵩焘曰：“荀子屡言仲尼子弓，不及子游，本篇后云子游氏之贱儒，与子张、子夏同讥，则此子游必子弓之误。”（参见王先谦《荀子集解》）可备一说。

⑰ 《论语·子张》：“子夏曰：‘博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。’”又说：“大德不逾闲，小德出入可也。”可见子夏实非无本之教，而是末中有本，本在末中的统一。

⑱ (1)《学而》：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”(2)《学而》：“慎终追远，民德归厚矣。”(3)《里仁》：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”(4)《泰伯》：“曾子有疾，召门弟子曰：‘启予足！启予手！《诗》云：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”而今而后，吾知免夫！小子！’”(5)《泰伯》：“曾子有疾，孟敬子问之。曾子言曰：‘鸟之将死，其鸣也哀；人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。笾豆之事，则有司存。’”(6)《泰伯》：“以能问于不能，以多问于寡；有若无，实若虚，犯而不校。昔者吾友尝从事于斯矣。”(7)《泰伯》：

“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人与？君子人也。”(8)《泰伯》：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”(9)《颜渊》：“君子以文会友，以友辅仁。”(10)《子张》：“堂堂乎张也，难与并为仁矣。”(11)《子张》：“吾闻诸夫子：人未有自致者也，必也亲丧乎！”(12)《子张》：“吾闻诸夫子：孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。”

⑲ 详细情况，参看郭齐勇、吴根友：《诸子学志》，第72页，上海，上海人民出版社，1998年10月第1版

⑳㉑ 皆转引自张心澂编著：《伪书通考》（下册），第733页，上海，商务印书馆，1939年2月初版，1954年12月重印。

㉒ 李学勤先生力主《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》皆取《子思子》之说。但按照刘瓛的说法，《缁衣》是否必定为《子思子》一篇尚存疑问。分别见李学勤著、傅杰编：《失落的文明》，第345—348页，上海，上海文艺出版社，1997年12月第1版；阮刻《十三经注疏》，第1647页，北京，中华书局1980年版。

㉓ 饶宗颐：《缁衣零简》，《学术集林》，第66—68页，上海，上海远东出版社，1996年12月第1版。李学勤：《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》，《文物天地》1998年第2期。

㉔ “亟”，《郭店楚墓竹简》及裘按原释作“恒”，此释从陈伟说。“亟称”，乃“屡次称述”或“急切指出”义。陈伟：《郭店楚简别释》，《江汉考古》1998年第4期，第68页。

㉕ 《日知录集释》卷十三《周末风俗》条云：“自《左传》之终以至此（周贞定王元年至显王三十五年），凡一百三十三年，史文阙轶，考古者为之茫昧。”顾炎武著、黄汝成集释：《日知录集释》，第467页，长沙，岳麓出版社，1994年5月第1版。

㉖ 陈来：《郭店楚简之〈性自命出〉篇初探》；廖名春：《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》1998年第3期，第59、79页。陈来已改变看法，认为《性自

命出》乃子游之作。陈来:《儒家系谱之重建与史料困境之突破——郭店楚简儒书与先秦儒学研究》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

㉗ 张守节《史记正义》云:"其《乐记》者,公孙尼子次撰也。"

㉘ 顾实:《汉书艺文志讲疏》,第95—96页,商务印书馆发行,1945年9月。俞 敳、蒋伯潜编著:《诸子通考》,第314页,正中书局出版发行,1960年7月台四版。张舜徽:《汉书艺文志通释》,第100页,武汉,湖北教育出版社,1990年版。

㉙ 《淮南子·原道训》亦有类似语句。

㉚ 对于此句的解释,清儒受《古文尚书》为伪书的影响甚深,故学界往往间力辨《大禹谟》与荀子所引《道经》关于人心、道心之说的关系。现在看来,至少应把《道经》之原意与其渊源所自之意及其与荀子引用时所注入之意三者区别开来。这样对于人心、道心之说其语意的源流关系,应该予以重新的定位与理解。

㉛ 李学勤著、傅杰编:《失落的文明》,第355页。

第五章

《语丛》四篇探析

第一节 《语丛》前三篇与第四篇的关系

郭店楚简《语丛》四篇竹简形制基本相同，相差不大，但每篇竹简形制的微小差异是否多少与其所附载的内容有较直接的关系呢？这是我们应当考虑的。从书体来看，《语丛》前三篇非常一致，字迹工丽，用笔持审，似有精雕细刻的艺术用心。实际上，《语丛》前三篇的一致，除韦编数的相同，书法水平的一致外，在行文的书写密度上亦是一致的。它们的书写密度比较小，字与字之间的间距比较大。一般每支简满书为八字，表现出惊人的一致性。很可能这是学者与抄写者有意而为的结果。但这样有意而为的目的是什么呢？除了表明三篇的制作或抄写几乎是在同一时期袭用同一抄写习惯外，当还更多地指向文字所传达的内容本身：三篇的内容大体是统筹安排、分类抄写的结果么？这应该得到证明，且能够得到证明。简书的整理者已大体指出三者在内容上的区别，我以为基本正确，所以这里不妨加以引用，以证明我们的看法。简书整理者就《语一》（本章《语丛》四篇一般用简称）的内容概括道："篇中说

'天生百物，人为贵'，并谈到人与仁、义、德、礼、乐的关系。其中还概括表述了《易》、《诗》、《春秋》、《礼》、《乐》等书的内容。"[1]仔细研读原文，及推敲各语句间的逻辑关系，其实本篇的语出根子乃系于"天生百物"一句上，所以实可以"天生百物"四字概括此篇的思想大体，或以此名篇。对于《语二》，整理者云："简文主要陈述人的喜、怒、悲、乐及虑、欲、智等皆源于'性'，这也是先秦时期流行的看法。"[2]简而言之，《语二》主要谈的是性之生系列，及所生者的相互关系。对于《语三》，整理者说："内容涉及君、臣、父、子、孝、弟及仁、义等，系儒家道德著述。"[3]即所谓儒家伦理思想。从《语一》、《语二》到《语三》，其内容在学理或说思想逻辑上，几乎完全符合我们今天对古典文化精神内涵的认识或思维定向的顺序：从天命到性情，从性情到人伦，表现出内在的逻辑一贯性。这一编排顺序是较为合理的。

此外在抄写上，《语丛》前三篇随手划墨线或点小黑方块符号以断句的情况比较普遍，几乎简简皆有，这固然是文体的内在需要，但同时也把它们与其他简书区别开来。又在此点墨情况中，每简句中划线或点小黑方块的情况比较少，而墨线或小黑方块符号后无续书以保持空白的情况比较多，这亦是与简书其他各篇相区别的书写特征。当然，推究其原因，也应当是内容决定形式，内涵丰富、简短有力的格言摘录，必然要求满足这些书写形式上的侈奢要求。

以上这些情况很可能都反映，《语丛》前三篇不论在制作或书写形式，还是在抄录用意，以及其附文的内容上，都被它们的原初拥有者或学者在心灵上衡定为一个独立的单元或组区。因此《语丛》前三篇的竹简制作或抄录，不仅应该视为基本同时，而且在思

想上也是处在同一个系统中的相对独立者，彼此之间既有篇文主题上的不同，亦有因此不同而表现出的整体相互依赖性与联系性

而反观《语四》，除竹简长度与《语二》相同外，其不同于《语丛》前三篇之处却比比皆是。[4]《语四》编线两道，不留天头地脚，每支简的书写密度比较大[5]，字与字之间的间距比较小，书写一般比较随意，字迹粗糙，墨线、黑点或小黑方块依句意、段意而涂画，但不及《语丛》前三篇来得频繁，竹简内空的情况比较少，喜欢连续书写，表现出联贯文意与节省竹简的需要。所有这些，都是除《语丛》前三篇以外的其他各篇简书的典型特征，因此我以为应该把《语四》与《语丛》前三篇分隔开来看待。落实到《语丛》前三篇与《语四》的区别，可以说《语丛》前三篇是精彩纷呈的纯格言式语句的摘抄，它们并非源于一书，而是在十分广泛地研读诸书之后，按内容的不同而被分别抄录、编辑在一起的，但本质上它们仍只是较为零星的、孤立的格言式短句，既无法联缀，也不需联缀，它们以十分松散的形式表达共同的主题或颇为一致的思想内容。而《语四》是否如此？我以为颇为值得怀疑，至少是必须重新予以审慎思考的。

在文句组织、语意表达这一点上，《语四》与《语丛》前三篇亦有重大区别。如果说《语丛》前三篇基本上是一句一句地抄写，并以单独用简加以区别的话，那么《语四》则基本上是以连续的文句抄写为特征的。如从第 1 到第 7 简的文字，虽然其中时有小墨横或小黑方块符号作间隔，但它们在语意上是一个整体，可以连续抄写在七支简上。第 10 简到第 27 简(包括第 27 简简背)的文字亦是连续抄写在 18 支简叶上的，但与前七支简不同的是，它们使用的墨记符号比较少，且几乎没有使用小黑方块符号，而这又说明了什么呢？似乎可以表明它们之所以被抄作在一起，大概原来就是被

人视作一块连续的文章。如果这一推论没有错误的话，那么再考察前7简的内在关系。前7简谈论的都是一个主题，即有关“言论”的内容，且它们与人立身行世的规范有较大关联，尤可能是先秦谋士、僚友或纵横游士们必备的生存素质，因而在一定意义上仍与后面第18到27简的内容是相关联的。《语四》中比较孤悬的是第8、9简，不过它们亦是论述“诸侯”与“义士”的，在内容上并没有逸出整体框架之外。总之，《语四》所存诸简的三个部分在内容上是一致或紧密相关的，它不同于《语丛》前三篇纯格言式的零散文句的抄录，其中第1至第7简基本上被抄写者缀录在一起，第10至第27简则明显地是一块连续而有机的整体，可说是一块比较大的文章。因此从文字组织及内容上来判断《语四》，与《语丛》前三篇不当完全看作是同种文体，在制作或抄写过程中亦是区别对待的。林素清认为“《语丛四》则专论言语游说之道，另为一类”[⑥]，李零认为该篇应题名为《说之道》[⑦]，都把握住了其中心内容。

以上的推测或判断，我们已从竹简的形制、文字的抄写等方面提供了真实的证据。现在我们需要进一步追问的是，为何《语丛》前三篇的字迹抄写得如此颀秀工丽、错落有致，且字间距离稀疏有颇，仿佛抄写者并不关心竹简使用的节省或浪费似的？看来我们必须把《语丛》前三篇设想为在内容上颇为重要的东西，或许就是竹简的生前拥有者最喜欢、最重视的书籍或笔记吧？这些内容虽然是经过长期积累编摘的，但在成篇之前，必是经过一次统筹安排，按类分编，分为三组精心抄定的。在此基础上，我们进一步认为，《语丛》前三篇当是简书主人生前最喜爱、体会尤深之文献的摘录，且学者时时可以拿在手上翻阅、记诵、玩摩、体味，竹简之所以如此之短，或许就是为了满足手持便携、袋容衣纳的需要，而竹简

文字的疏致工丽则除重视的因素外，亦有助于经常阅读之所需及表达珍爱郑重之意。此外，《语丛》前三篇皆有三道书编丝绳，则似乎更强有力地表明，此三捆简书皆是其拥有者生前最经常翻阅、诵读的书钞；书编三道的用意似乎很清楚，就是为了使简书编结得更为牢固、扎实，防止断绳脱简的现象轻易发生。总之，我以为《语四》在骨子上不同于《语丛》前三篇，它不是格言式汇编摘抄本的性质，而是成片文章的翻录或缀联，是近似于书籍性质的摘抄笔记。

第二节 《语丛》四篇的制作时代与学派性质

既然《语丛》前三篇与第四篇已被我们分裂、剥离开来，那么下一步有对它们分别进行更深入研究的必要。考虑到诸种情况，我以为《语丛》前三篇的摘录或抄写当在公元前4世纪后半期。但是，此三篇所摘录大部分语句的来源，当远远出自此以前，其中大部分语句当是被某种程度地经典化之后具有十分重要的义理或意义，而被墓主生前抄录、诵读、玩味的。饶宗颐先生即认为它们是《庄子·寓言》所说的"重言"⑧。若如此推估这些语句的产生时间，则把它们上溯到公元前5世纪或更早一些时候，应该是不成问题的。《语丛》四篇中有许多语句或直接见于郭店简书他篇，或见于《论语》、《礼记》、《老子》和《诗经》等书中，今姑且略去不证⑨。诚然，《语丛》前三篇的思想主体仍当属于儒家，⑩大多可能是孔子、孔子弟子或再传弟子的语录。简单说来大约是活动于公元前5世纪的儒家思想者的粹言集锦或文献摘抄，但不排除个别语句有早

出或迟出现象。此外，在《语丛》前三篇之中，可能偶尔夹杂了几句带有道家色彩或本源于《老子》思想的东西，但这些语句皆已经过糅化处理，被涵摄入儒家思想之中了，而成为《语丛》思想整体中的有机组成部分。

《语四》则与《语丛》前三篇不同，其学派性质并非出于儒家。该篇不言心性与人生伦理，而是谈如何慎言以存身，做人君应贵谋而重时，招揽贤才，对于枭雄应善于结交利用等内容。这似乎与儒家或道家并没有非常直接的关系。李零把此篇断为“道家阴谋派”的文献[11]，略嫌勉强。《语四》或当属权谋纵横游士之作，符合为君为士的需要。[12]由此反观第8、9简“窃钩者诛，窃邦者为诸侯。诸侯之门，义士之所存”二句，似乎其关切点汇集中在诸侯与义士的关系之上。在春秋、战国时期，诸侯王室的谋篡争夺现象时有发生，最典型的例子是田陈子窃夺了姜齐的邦国。而楚国内部的权力斗争亦时有发生，如公元前626年商臣篡杀成王，自立为王，是为穆王；公元前541年冬公子围缢杀楚王郏敖，自立为王，是为灵王；公元前529年楚国爆发宫廷政变，子干为王，楚灵王在绝望中自缢而死。因此“窃邦者为诸侯”，乃当时较为普遍而又触目惊心的现象。而诸侯王的废存更立，则与义士密切相关。这些勇义死节之士正是保存或颠覆王位之人的直接行动者，当然不可轻视；简书说要结交臣雄，延揽贤才，亦暗含此义。

另，《庄子·盗跖》云：“小盗者拘，大盗者为诸侯。诸侯之门，义士存焉。”《庄子·胠箧》云：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，而仁义存焉。”《史记·游侠列传》云：“窃钩者诛，窃国者侯。侯之门，仁义存。”比较这四种文本，可知《史记·游侠列传》文乃正从《庄子·胠箧》化出，因为《胠箧》乃散文句式，而《史记》则已用韵及

对偶，其雕琢的痕迹显而易见。由此还延及一问题：对于此句引语来说，为什么《庄子·胠箧》及《盗跖》篇皆用散文句式呢？翻翻《庄》书即可明白，这主要是由两篇的文体性质决定的。《胠箧》作"彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，义士存焉"，正合《庄》书体例，而未尝有作押韵及对偶的用心。但《胠箧》与《盗跖》所言者多异文，尤其是"仁义"与"义士"的相对立，使人们一时难解所以。今仔细研读《盗跖》与《胠箧》原文及原意，可知"义士"与"仁义"的使用，各符合于原篇的宗旨及上下文的意涵。又比较《盗跖》与《胠箧》之所言，《盗跖》当比《胠箧》篇引语略微早出，一者因"小盗者拘，大盗者为诸侯"似比"彼窃钩者诛，窃国者为诸侯"更原始、粗糙；二者因为《盗跖》言"义士"尚仍针对有德行的人而言，而《胠箧》云"仁义"则直接深入到攻击圣知之徒或儒墨等学派所内涵的思想实质自身了。进一步比较《语四》所录"窃钩者诛，窃邦者为诸侯。诸侯之门，义士之所存"，与《盗跖》、《胠箧》的语源关系，似可推断前者正从后二者综合抄录、略加变化而来。这无论是从语句的选录，还是从择词用韵上可以比勘、推敲出来。需要指出的是，《语四》所录与《盗跖》所言的"义士"一词，语义很可能因置入的文章背景不同而略有差别。在《盗跖》篇中，"义士"指示高义之士，尤其是仁义之士，与《胠箧》篇所抨击者相近；而在《语四》中，"义士"乃主要指死义之士，其内涵因置人的识读背景不同而别具意味。总之，就上面的引文及我们的分析比较来看，从《盗跖》、《胠箧》到《语四》和《史记·游侠列传》，当一篇比一篇早出。《史记·老庄申韩列传》云："(庄子)作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》，以诋訿孔子之徒，以明老子之术。……用剽剥儒墨，虽当世宿学不能自解免也。"又湖北江陵张家山汉墓中有《庄子·盗跖》篇竹简，墓葬的年代在文帝时，比马王

堆、双古堆墓略早，[13]联系出土文献与世传文献，重新肯定《盗跖》、《胠箧》诸篇为庄子所作应该是没有问题的。且根据我们上面的分析，此二篇之作当在庄子早年的时候，到《语四》抄作之时已经流行了一段不短的时间了。由此而推及《语四》的制作时间，当是在公元前4世纪末或3世纪初，即公元前300年左右的时间里摘抄汇编的。

又，《语四》现存竹简的制作或抄录，与其语摘来源之创作时间并不一样。《语四》第1简云："非言不犢，非德亡复。""犢"，裘按："读为'酬'或'雠(售)'。"[14]陈伟指出："'非言不雠，非德亡复'，当出自《诗·大雅·抑》。"[15]陈说是。雠、复近义，雠，答也；复，报也。仔细审读第1至4简(第4简有可能当编在第2简后)，虽然"非言不雠，非德亡复"本源于《诗》，但竹简的抄作者并不是直接从《诗》中截取而缀合进来，而是连同其他几简转相抄录而来的。因此我们对于文本的制作时间的分析，就显得更为复杂了。设若我们不考虑得如此复杂，则可以就"非言不雠，非德无复"一句，把《语四》的语句来源推到《诗经》的时代，而其下限，根据上面对第8、9简的分析，则迟至公元前4世纪末期，约当庄子青壮年的时候。

总之，我以为《语丛》前三篇与第四篇的性质从根本上是不同的，前者是当时流传的儒家文献的摘抄，不过这些摘抄简文都是经过精心安排、分类整理过的，每一篇都各有自己的主题，但三篇又是相互联成一体，有着清晰分明的脉络统系。而《语四》则无论在竹简形制上还是在简文书写上，与前三篇有着较为明显而重要的差别，它不应该完全被当作"语丛"体或格言式的零星语句的摘抄，而应该被当作一篇有内在关联的段片文章来看待。从思想内容上说，《语四》的内容虽然既有儒家的，亦有道家的，但从总体上来看，

它已被编录者的主观意图从根本上改观了。很可能,《语四》是权谋纵横游宦之士所做的言论汇集或思想表达。

第三节 天生百物,人为贵

《语一》第18简云:“天生百物,人为贵。”人之所以为贵,自然是与天生之百物相比较而言的。天命是“天生百物”的生生之原,而即天自身才是此生生系列所从出的根柢。天命自身即无即有,天命之纯命是一种创生的活动力,而天命之所命则是命物的内涵或结果,从天命之纯粹自身性到天命诸物的生生过程中,其中必然涵摄“物由亡生”的原理。不过纯从天命的直线性下落来看,它也只是一个生生的过程,物的形成则是其结果。

天既命诸物,那么此世界的存在维系于天命的根源,是毫无疑问的。但物的形成与体现却并不仅仅是天命的单一性原因或因素造成的,简书亦颇强调“地”的作用,如《语一》第12、14、6、7简云:“有天有命,有地有形,有物有容,有尽有厚。有地有形有尽,而后有厚。”[16]第19简说“地能含之生之者”,在生物的过程中天赋其命,地予其形,天地两相合作,诸物才得以真正生成。所谓诸物的真正生成或真实存在包括性命的来源及其禀涵两方面的内容,亦包括广延与时间特性的显现。《语三》第17简云“天型成人,与物斯理”[17],第18简云“物有理”,第71简上、72简上云“命与度与乎物”,皆认为天赋予人物以伦理,此伦理乃人或物自身的内在法则,不是西语伦理学上的伦理义。除此之外,简书言天命亦论及性,不过《语丛》关于性与天命的关系因竹简缀属失系的原故,变得不甚

清晰，只《语三》第71简下云“有性有生”，第68简下云“有性又生乎”，第58简云“有性有生乎生有逵”，第68简上、70简上云“有天有命有生”，可为其证。从第66简上云“亡亡由也者”一句，或许可以断定性亦当源于天命，有性才有生，生亦本原于天命。宽泛言之，人性、物性本原于天地，亦无不可。总之，一切的物性与人性，一切的物理与人理，一切的物形与广延，一切的生命实在自身，以及名、教、真、善、美、圣，都是由天地赋予，而又包涵在世间万有之中的。天地，囊括万有，为万物之总名。

《语丛》论述“有天有命有生”以及“有性有生”等等，实质上颇为重视有生命之物，对于生的强调是简书的一个重要观点，《语三》第67简下及竹简残片4皆云“生为贵”，这正是中国传统文化的重要精神之一。由此反观《语丛》论述人物的天地性命之来源，可以看出其内在的目的是在确立生命的终极根据之外，亦在确立生命的丰富内涵及其崇高伟大的特性，正是从此两点上来说生命才是诚为可贵的。当然也正是在此两点上来说，中国人的人性修养乃根本是为了通往知天命之途而达于天地境界的目标的；同时人性的修养亦是对于生命本原或者天命自身的维持。无法无天、独裁与专制，都是因为在人性的根柢上丧失其本原者、超越者与崇高者，而使生命的内涵必然变得枯萎、暴躁，甚至异化变质。文化上的飘摇不定、彷徨无着，乃至于丧失自信力、人随物转，亦都是因为在人性的本原上绝丧天命的缘故。生命之所以为贵，是因为“有天有命，有地有形”，有物有名，有仁有智有义有礼，有美有善有圣等等。“生为贵”之所以贵，乃因其崇高而丰富的内涵。

进一步，在“生为贵”的基础上，《语一》第18简提出了“天生百物，人为贵”的观点。《孝经·圣治》、《大戴礼记·曾子大孝》、《荀子·

王制》、《列子·天瑞》、《太玄·玄文》、《论衡·无形》、《辨祟》和《孔子家语·六本》等，皆有此一思想。定州八角廊竹简《文子》第 0772 号简云："为本乎？王曰天地之间物几，独人者[ ]"，似亦陈述或询问"天地之间，独人者为贵"的道理。其实在孔子或更前即有此种思想的发端。《论语·乡党》："厩焚。子退朝，曰：'伤人乎？'不问马。"马为物，人与物对，则自是以人为贵了。当然在中国古典文本中，物的概念是宽泛灵活的，当其与人相对的时候，人不在物中，但当从天生百物的总体来看时，人又在物中，不过是特殊的一物罢了。《论衡·辨祟》："人，物也，万物之中有知慧者也。"就是这一观念的明确表达。关于"天生百物，人为贵"的命题，简书作了铺张的论述。《语一》第 18 至 21 简云："天生百物，人为贵。人之道也，或由中出，或由外入。由中出者仁、忠、信，由[外入者，礼、乐、刑。]"所谓人为贵，实即人道为贵，或二者互为因果。《性自命出》14、15 简："道四术，唯人道为可道也。其三术者，道之而已。"第 41、42 简："所为道者四，唯人道为可道也。"《语丛》前三篇与《性自命出》等篇思想相通的地方实多，此处引文指明"唯人道为可道"，对于《语丛》"天生百物，人为贵"的论证是有支撑作用的。

为什么人为天生百物之中的最贵者？《语一》从人道的角度作了集中的论述，《语二》从人性的角度作了深刻的说明，《语三》主要从人生伦理道德的角度作了阐发，实际皆可归入《语一》的议论中。集中起来，人之所以为最贵者，乃是由于人性内涵情、欲、理诸因素的天命成分；人道不同于物道，但又超越于物道之上，其性情的涵蕴，其心智的作用，其伦理的规范，以及其心性对身物的统帅，都决定了人贵于物，人道超越于物道。《语一》第 15、16、17 简云"有美有善"、"有仁有智，有义有礼，有圣有善"，都是针对人的性命内涵

或人道的内涵因素与目的说的。人之可贵，正是由于人自身的生命本质内涵仁智义礼、真善美圣诸种相综合的因素。沿着这样的思路，下面将做具体的论述。

首先来看简书是如何认识人性的。《语二》主要论述了人的喜怒悲乐及虑、欲、智等皆源于"性"的问题。《语二》云：

(1)第1至4简："情生于性，礼生于情，严生于礼，敬生于严，望生于敬，耻生于望，悡生于耻，廉生于悡。"

(2)第8、9简："爱生于性，亲生于爱，忠生于亲。"

(3)第10至12简："欲生于性，虑生于欲，倍(悖)生于虑，静(争)生于倍(悖)，尚生于争。"

(4)第20至22简："智生于性，卯生于智，悦生于卯，好生于悦，纵生于好。"

(5)第23、24简："子(慈)生于性，易生于子(慈)，肆生于易，容生于肆。"

(6)第25至27简："恶生于性，怒生于恶，乘生于怒，惎生于乘，恻(贼)生于惎。"

(7)第28、29简："喜生于性，乐生于喜，悲生于乐。"

(8)第30、31简："愠生于性，忧生于愠，哀生于忧。"[18]

(9)第32、33简："瞿生于性，监生于瞿，望生于监。"

(10)第34、35简："强生于性，立生于强，断生于立。"

(11)第36、37简："弱生于性，疑生于弱，北生于疑。"

从以上所引诸简来看，《语二》对性之生系列的陈述是比较复杂的，由性之生系列反观性之内涵，则必是涵蕴丰富且有内在分异的。从目前见到的有关《郭店楚墓竹简》人性论的研究资料来看，常有以偏概全之蔽，认为简书论性只在于以情论之，从《语二》的论

性来看实有纠正的必要。在帛书《五行》解说的部分，作者区别了大体与小体之性，其性的内涵颇不相同，大体(心)之性好仁义，小体之性则好声色臭味佚豫，如果把仁义规定为天理，声色臭味佚豫看作欲之所欲者，那么由大体、小体之性之所好来反观其性自身之内涵，则大体之性内涵仁义之端，小体之性内涵欲望之端，是可以肯定的。《性自命出》第39简："仁，性之方也，性或生之。"第40简："唯性爱为近仁。"方，方法，准则，性之至高内涵以仁为目的，仁亦内在地规定"性"。按照孟子仁之端为性的说法，性与仁的区别、联系即可得到解决。简书云"性或生之"，当可理解为性中内涵仁之端，仁之端生现出来即为仁。这个仁端，按照《性自命出》的说明当指"性爱"，"唯性爱为近仁"，这是"仁者爱人"这一古老规定的翻版。不过这样的一个规定与《性自命出》以情气为性的说法是相统一了。但是必须指出的是，即"爱"论性自然是以情论性的思路，然而从仁端内涵于性中的角度来说，这种"性爱"其实也可说是"仁性之爱"、"理性之爱"，所以在简书《五行》和《性自命出》等篇中已或明或隐地包含着以理规定"性"的因素。所谓理与情虽有分隔，如理着重于天命所赋予于人的内在仪则或理则，《礼记·乐记》突出了"天理"的说法，如情则着重于人情上的体验或划分，但在战国中期以前情与理常常在论性之本体中是融合、搅混在一起的。仁到底是属情或属理，其追问的意义不在于对其进行两分的剖判，而在于加深对它的理解。假如我们对仁的理解不执著于一偏，且对宋儒的理解有所认同的话，那么承认简书有以理释性的思想则显得颇为自然，毫不唐突了。沿着这样的一条思路追溯、挖掘简帛《五行》的深沉内蕴，似乎仁、义、礼、智、圣五行通过"形于中"的内化功夫，而成为人性内涵的一部分了。然而君子之所以能使五行形之于

内，亦在于其起心之良善与否、作用如何。看来孟子所谓“良知”、“良能”之说亦非空穴来风，实对人之生命自身有所体验、透悟。这样，由本心推及于天性，其内涵亦应该是多样、丰富的，这就是《诗经》所云“有物有则”之理。由此看来，《语二》第20简云“智生于性”不应该绝对地肯定为只是一个情的外衍或规定。在其论性之生系列中，有与仁、义、礼、智、圣五行相对应的，如上引第(2)、(5)、(6)、(7)对应于仁行，第(1)条对应于礼行，第(4)、(9)条对应于智行。[19]

《语丛》不但以情、理规定“性”，而且以欲、力来规定“性”。上引第(3)条云“欲生于性”，反推之性中当内涵“欲”了，不然性何以能生“欲”？《语二》第10至19简还陈述了欲之生系列，看来以欲来规定或理解性亦是一条不容抹杀的支系，这与《礼记·乐记》以“人欲”、“天理”两分的思路在侧重点上有所不同，但合于《五行》论大小体之性的看法。上引第(10)、(11)条云“强生于性”、“弱生于性”，可能是以气质解性的发端，这里权且以“力”称名“强”、“弱”，如此则简书亦有以力论性的内容。内在之性命与外在之事业的确立，都与性中内涵的生力密切相关，其力之或强或弱，或刚或柔，都是攸关紧要的问题。《周易》比较强调刚柔相济，《老子》尚柔弱，而此篇简书则偏重于崇尚性力之强，与儒家一贯崇尚刚强，孟子宣扬“至大至刚”的精神是相符合的，看来《语丛》论性必出自先秦儒家之手是无疑的。

总之，简书《语丛》论性，从情、欲、理、力四路作出了比较系统、全面的理解。[20]现在的问题是：为什么《语丛》对“性”的理解比其他几篇简书宽广、丰富得多？前面我们已说过《语丛》实乃后辈学者对前辈大儒思想的语摘，既然是语摘，则其阅读的书籍必然众多，

因此其内容的丰富性或驳杂性自是不言而喻的。而从以上关于人性论的疏理中，确实可以推断出《语丛》的摘录者曾经研读非常广泛，其对人性内涵的关注与文本摘录不当仅只表现为数篇文章而已。由此进一步推及春秋末期到战国早中期的人性论状况，其丰富、驳杂的程度亦当更加惊人。在春秋末、战国早期的儒家当中，依《论语》、《礼记》及其他先秦两汉古籍的记述，曾言及“性”的儒者有孔子、子贡、曾子、子思、宓子贱、漆雕开、公孙尼子、世硕等人。《论语·公冶长》：“子贡曰：夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”郑注云：“章，明也。文彩形质著见，可以耳目循。性者，人之所受以生也。天道者，元亨日新之道深微，故不可得而闻也。”依郑注，子贡的原意似是说其师孔子虽然曾经（或时而）谈论有关性与天道的问题，但由于此一问题过于深微玄奥，而作为弟子的他实难透达理解，所谓闻其言而未明其理也。由子贡曰“夫子之言性与天道，不可得而闻”一句，还可以反映出在孔子同时或此前，言性与天道一直是一个颇为重要的话题，而在孔子之同时或其弟子生活的时代则已达到热烈的程度，需要用孔子的至理名言以启迪其真实的内涵了。证之于《诗》、《书》与两周金文，《国语》与《论语》，以及《礼记》和《孟子》、《论衡·本性》等书，这一推断是完全可以成立的。既然在孔子前后，关于人性的讨论已如此热闹，特别是自孔子死后，儒家内部定于一统的局面被打破了，其言性的差异与纷繁自然是可以想见或预料的，《论语》、《礼记》、《孟子》中有关儒家后学的相互攻讦责骂，其例子不在少数。其中关于人性的问题，当是斗争的一个焦点；《语丛》抄录的文本所展现的人性内涵比较丰富驳杂，当是时代思潮的必然反映。此外，《语丛》论性还有一个重要特点，即除以情、欲、理、力论性外，其性之生系列

常常产生串联转接的情况，今不具论。

人之所以为贵，不但与人性相关，而且与身心、人道关系密切。《语丛》第45至52简云："凡有血气者，皆有喜有怒，有慎有狂(狂)；其体有容有色，其身有嗅有味，有气有志。凡物有本有卯(标)[21]，有终有始。容色，目司也；声，耳司也；嗅，鼻司也；味，口司也；气，容(?)司也；志，志司(也)。""志，志司"，裘按："此句当读为'志，心司'，或'志，心之司'。"[22]这段话指出了凡有血气者皆有喜怒慎狂之情，不独人惟此，生物亦然；且此情似充涵于血气之中，通过血气的多样性活动而表现出来。凡人与生物皆有体，体有大小、本末、终始之分；终始是一个时间性的概念，大小、本末乃就诸体的重要性而分别之。细审所引《语丛》原文，当作了如此之分判的所谓大体、本始者，心也，容(?)也。心与容(?)充涵志与气。简文云"气，容(?)司也"，"容(?)"，疑整理者尚未释出其通假字。小体乃身体之分，耳目鼻口受制于整体之身。小体所司制的对象物为声、色、嗅、味四者。简文云"凡物有本有标(末也)，有终有始"，依传统对本末、始终的理解关系，可以推断《语丛》已有以本统末、以始达终的观点，这样关于大体、小体的关系大概与简帛《五行》的理解基本相同。其实就内容来看，本来就没有什么大的区别，《语丛》在骨子上仍是分论大小体之性，而又统之以心帅身的论调。此外还想就"气"作一点深入的说明，气为血气，血气涵情，则所谓气指示的是情气，流传至今的"血气方刚"一词，其"血气"正是即情而言气。而"情气"之说与《性自命出》篇相通，不可谓无源，亦不可贬之失低。

人道由心性而来，但人道毕竟有其自身独特的个性与特殊内涵。《语丛》对人道的论述颇为完备，今从伦、教两方面予以深入分

析。儒家伦理是上古文化的重要组成部分,亦是简书《语丛》的重要思想内容之一。在《语丛》中,这些伦理德目都是有其自来的根源的。当然从天命的角度来看,所谓伦理亦即是天理,天理落实于人生化为人道,即是人伦。第19至21简指出人之道根源于两个方面,一方面是由中出,即由心性外显,一方面是由外入,即由现实人生内化为人之本质。由中出者为仁、忠、信,由外入者似当补充为义、礼、智。就仁义的内外关系来说,简书第22、23简云:"仁生于人,义生于道。或生于内,或生于外。"人道本来即是合内外之道,仁人义道,仁内义外,似乎就已把人自身界定为内,把道则相对地界定为外了。但"人之道"则更进一层,"人之道也,或由中出,或由外入",与《性自命出》"始者近情,终者近义"的"道兼情义"观颇相一致。证之《荀子·解蔽》,它以心道的对待关系作为运思模式,可知以人内道外为基本立足处的观点,亦是由来已久。其实早在郭店简书《六德》篇中人道就是以内外之分为大架构的,而告子主张仁内义外,与此约略相同。孟子力辟仁内义外,而主张义亦为人内,则实乃中国哲学思想的一大变迁,这也是道在人内,或道即本在心性之内一主张的突出表彰。所谓由中出,由外入,追其根本都与天命相关,但刻就人道来说,已是在天命的下落层次上而言了。由中出者,直接源自于人本身,是在天命下落为人之心性上而言的;由外入者,则更在天命的进一步下落层次,由人之心性向外率显为道上而言的。出与入虽一方面而有人内道外之分,但另一方面又都双向地与人自身密切相关,所以人道与人自身是根本不能分离的。《中庸》云"道也者,不可须臾离也,可离非道也","道不远人,人之为道而远人,不可以为道",则是发展、推明此意。对于礼乐,《语一》还有更细致的论述,第24、25简认为礼由德生,乐由礼

生,第31简认为"礼因人情而为之",第32简大概是认为如果善理人情,使之和谐愉悦,则乐由之生。而第25、63简更认为由礼乐可以知刑法。礼乐原自天德,由人情而生,都是当时非常普遍而传统的观点,不过《语丛》既然是哲理名言之汇抄,则其以礼乐直接追本于天德、人情,可能与其由心性分析人生伦理的观点有关,而其所据的原始文本当不出自同篇。《语二》对人伦的生成关系还有更系统的论述,它们之间形成网络沟通的关系,这里就略去不论。

除了对伦理进行本原的追溯与生生关系的论述外,《语丛》还对伦理条目的内涵及其具体应用作出了解释。《语三》第35、36、37简云:"丧,仁也。义,宜也。爱,仁也。义处之也,礼行之也。"此句以仁德为中心,论述了仁、义、礼的内涵,以及它们内在的关系。《语一》第98简云"丧,仁之端也",丧为仁的本质是其内在地涵蕴仁端,丧无仁端则失去了丧的存在本质,这种本质就是仁爱的精神,没有真实之爱,仁就不会有生命情理的本根。义、礼建立在仁爱之上,皆是仁爱生命的表达;有义宜处,有礼节行,仁爱才凝固而适度地表现出来。《语三》第24、25简云"义,德之尽也","义,善之方也",义为善之方,亦是德性的铺陈表现。不过简书对"义"规定得最清楚的恐怕是《语一》第105简"物各止于其所,义行"一句,它把"义,宜也"的释义表达得更具体、更严格了。物各止于其所,止于其所当然,这就是义。过与不及,皆是非义。《语丛》对仁义二德颇为重视,它不仅把人道与仁义直接对应会通起来,而且如《语一》第93简说的"仁义为之楻(臬)"[23],为向善之方,为人道之标准,这是把仁义作为伦理规范之中心的最明显、直接的表达。在仁义二德之中,仁德又受到更高重视,如《语三》第39简云"物不备,不成仁",《语一》94简云"备之谓圣",成仁成圣,这是儒家哲学的最高

要求,《语丛》亦莫能外。简书对信德亦颇重视,《语一》第65、66简说"上下皆得其所之谓信,信非至齐也。"信乃人伦之上下各得其所,且两所相合才谓之信。但简书同时也强调"信非至齐"的观点,这很可能是基于对传统伦理真切的内在透视,而反对把信德规定为破坏人伦差别的内在因素。上下虽然相信而各得其所,但上下之差别毕竟是存在的,其与破坏、扰乱、打碎人伦差别、社会等级秩序的"至齐"观念是相区别的。礼自然是伦理规范的表现,礼仪是礼的物质外壳,而礼意则是指礼所包涵的基本精神,与性命之原及伦理系列两相沟通。简书还对智有具体的规定,《语三》第38简云"不善择,不为智",智即是人立身成物的伦理选择,善择则对诸伦理能涵摄、统帅,能使人我物己,各得其所,使儒家大义维系天地之间而不堕。在伦理实践中,智的作用尤其突出。

简书还就一些伦理关系或实践,作出了具体解释。如《语一》、《语三》认为在君臣、父子、兄弟、朋友的人伦关系中,父子表现了人伦至上至下的关系,兄弟表现了人伦至先至后的关系,前者为尊尊之至,后者为亲亲之至,其他几种人伦关系则是根据亲亲、尊尊的原则嵌套在其中的。这似乎是一种血缘的伦理,但儒家伦理的意义更基于对纯血缘观念的打破,《语一》第77、82、79简云:"[厚于仁,薄]于义,亲而不尊。厚于义,薄于仁,尊而不亲。"所谓尊尊、亲亲,乃基于儒家仁义的伦理观点。这里有一个前提性的判断需要予以澄清,即以仁义为代表的儒家伦理,虽然与以亲亲、尊尊的血缘伦理有不可分割的联系,甚至可以说,儒家伦理是从血缘伦理发展出来的,但毕竟儒家伦理要高于且涵盖了血缘伦理。时人常把血缘伦理与儒家伦理相混淆,皆不思不觉之过。很显然,《语丛》的儒家伦理观与上古血缘伦理观有密切的关联,这是其所以高扬父

了，而相对贬抑君臣之道的原因。《语一》第78、80、81简和第87简，《语三》第1至5简和第6简，认为人父有亲有尊，而认为人君无亲无尊，只是一个朋友之道，“友君臣，无亲也”，“友，君臣之道也”。这是早期儒家继承上古伦理思想而得来的光辉思想，与秦汉以来高度君权化的儒家伦理有显著的不同。而正由于重亲道而轻君权，所以君臣之间建立的是一种朋友关系，是基于“信”伦而建立一种相对自由的双向选择关系，这同时也是春秋战国时期诸侯分立、游士成风的时代特点所决定。《语三》第1至5简把君、父作为相对的两极比较，父无恶，则父为人伦之正，犹君为三军之旌[24]。君与父的不同，乃在于人皆有父，是自己无法选择的，自觉于人伦规范者则能以父亲、父尊为人生之正；而君则不然，君臣关系并非与生俱有，而是后来的强加，是以暴力的逼迫与法律的系属为支撑的，因此天生之伦常与后天的人为应区别对待。君不任臣，臣不信其君，则君臣的关系可以终结；如人有不悦其君，就可以逃去，回避此君此臣之义。至若隐士者则截断世缘，连任何一地一国之君臣关系也义无反顾地回绝了。而如果君主的号令不符合道义而强施之于己身，作为朋友关系的臣民是可以拒绝接受，不服从其命令的。这是以德抗君的合理性行为，尽管仍然没有从根本上回绝君臣关系，但却正义地维护了君臣相友之道。顺便指出，君臣相信相友的伦理平等关系，并不是一种社会地位上的“至齐”关系，二者必须区别开来，而不可搅混在一起。《语一》第103简云“礼不同，不害不妨”，这已是有人对异域不同之礼进行了礼意的沟通与理解。出自原始儒家第二、三代学人之手，颇有可能。简书还具体地论述了游处之道。《语三》第10至15简认为，交游以有德者为益，否则为损。对交游的对象应善省察，其目的一在于“嵩志”，一在于“在

心"。"崇志"即崇志,"在心"即省察、恤问其心,对人对己两皆适用。

前面已经说过《性自命出》篇论道与教的关系,基本与《中庸》"修道之谓教"的思路相同。那么《语丛》也是否如此呢?应该在文本中找到切实的根据然后作出回答。而如果切实如此,则《语丛》论教的具体内容及其思想重心是什么呢?

在论"道"的基础上,《语丛》又进一步论述了察道、知道,以及人与物的关系等问题。《语一》第29、30简认为"知天所为,知人所为,然后知道,知道然后知命",知天人之所为然后才能知道什么是真正的道,而只有对道有切实、透彻的把握才能对人我物己内涵的性命,及其所本原的天命有真正的理解。只有知天命,才能真正贯通天人,打破了天人、物我的限隔,而成为一纯粹的自由体,同时物亦备于己而无所分离,这是成己成物的双重任务。何以知命?不但知道才能知命,而且必须"知博,然后知命"。知博,即对人伦、物理皆有比较透彻的理解,把握其中一以贯之的道理。简书还把"知"贯彻到人伦实践中,如《语一》第26、27简说"知己而后知人,知人而后知礼,知礼而后知行",有了对人己礼教的把握后,才能把德性的生命化为人伦实践的具体活动。在"知"的基础上,《语丛》又强调了"察"的因素。《语一》第85简说:"察所知,察所不知"。对所知与所不知皆要洞察明晰,才能行之无讹。第68简说"察天道以化民气",明于天道以致民用,这是认识的一个基本目标。第86简说"势与圣为可察",第84简则说"有察善,无为善"。察善与为善有所区别,察善是认识主体在发挥作用,而"为善"乃行为主体在发挥作用。简书对"为"每有戒备,所说的"为"乃是一种存心有意之为,为为而为,其心不诚、意不正,可以推知。所以《语一》第

55至58简强调"为"与"弗为"的统一,"不可为也,而不可不为",其实即是要人去其虚伪之为,而从其本真之为。这样,简书由此必然要深入到对心性自身修治问题的讨论中。《语三》说"仁治者至无间则成名"、"爱治者亲"、"智治者寡悔",又说"兼行则治者中",对德性的修治亦必贯彻到伦理实践中。何以致治?《语一》第59至61简说"正其然而行闻焉",要以教"觉己",《语三》主张"返己"。"觉己"、"返己"说到底是知命成德。《语三》云"知命者亡答"㉟,"有德者不移",《语三》说"德至区者,治者至亡间",皆是此意。《语三》引孔子的话认为修身一方面必须"亡意,毋固,毋我,毋必",另一方面必须"志于道,狎㊱于德,依于仁,游于艺",既有对自我的反省与批判,亦有心性的涵养止定,从志道、习德、依仁到游于艺,这是成己的道德固执到成物的生命实践,从内到外,是一个泉源滚滚、循环往复的过程。孔门论"止",以止于至善为极则。《语三》第52、53简云:"善日过我,我日过善,贤者唯其止也以异。"我与善是一次真实的人生会遇历程,善与我虽在彼此的祈向中会面,然失之交臂,或是因善超越于我的生命活动而无所企及,或是因为我高蹈漂浮而不能真切地实践善的规矩伦范。一般之人常常如此,而唯有贤德之人才能止于至善,与众人相异。止于善的观念,正与《大学》"三纲领"之一"止于至善"相同。

不但如此,简书也反对"正一失它"的过错,《语三》第40、41简云:"凡过,正一以失其它者也。"正一而失众,执我而丧物,都是与儒家成己成物之学相反对的。所以《语三》第39简云"物不备,不成仁",《语一》第94简云"备之谓圣"。一个"备"字完全点明了儒家反对"正一失它"的立场。所谓"备",乃是于事事物物皆能正其然,使之无偏讹,而又能备之于己之意。对于己与物的关系,简书

强调主体的能动作用。《语三》云"思无不由我者",《语一》云:"亡物不物,皆至焉,而亡非己取之者。"己取则物至,己求则物来,能己取、己求则万物皆备于我,备于我则成仁成圣,这种思想到孟子那里得到了大力的发挥。

《语从》论教的竹简较少,教如何生及以何为内容,当不离当时整个儒家文化的传统或氛围。简书《语从》特重人道之教。人道之教在当时被认为包容在《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六艺之中。依简书整理者的意见,《语一》第36至44简即是论六艺的具体内容的。这样看来,在战国早中期,已有六艺之教了。

总之简书论道的内涵着重于人道,对人伦有比较系统、深刻的理解。在论道与伦理的基础上,《语从》又注重修身。修身是双面的,一者"毋意,毋固,毋我,毋必",二者"志于道,狎于德,依于仁,游于艺",其最终目的是"止于至善"。由此简书还特别强调己取物备的观点,与孟子"万物皆备于我"的论述既有会通,亦有思想发展前后之分。简书早于《孟子》是无疑的,甚至略早于《中庸》的制作,因为《中庸》以"诚"的观念作为成己成物的思想基础,在心性学上已达到极高阶段,而《语丛》己取物备的观点则相对原始、粗糙得多,与《性自命出》以心取性的思想比较接近。

第四节 《语丛四》略论

前面已说过,《语四》的思想与《语从》前三篇很不一样,从第10简到第27简是一段完整的文字,此段主要是劝说人主必须重视贤才与智谋的道理。第12至14简云:"早与贤人,是谓诀行。

贤人不在侧，是谓迷惑。不与智谋，是谓自忌。早与智谋，是谓重基㉟。”简书认为及早笼络结交贤人，这才是有先见之明的行为；而如果人主身旁没有贤人辅佐，这就是迷惑无知。不结交智谋之士，这就是自己危害其身；及早结交智谋之士，这就是能厚固其统治的基础。贤德之君子与智谋之士，是人主治国存身的必要帮手。第22至25简认为士如没有朋友的帮助就不能通行诸侯，而如有谋士的帮助则其言谈游说毫无怯弱；人主如有谋臣的辅弼，则其国土不会因被敌人侵占而减少。谋略之士，其用大矣。即使是名闻邦国的勇力之士亦不如权谋经世的贤材，金玉盈室亦不如谋略的重要，所以谋略诚为可贵。第27简说：“听君而会，视𢈴（庙）而入。入之或入之，至之或至之，至而无及（极）也已。”“𢈴”原释为“朝”，恐误，似释为“庙”字较安。此简是说贤材、谋略之士在听候君上的会集，进行极为机密的庙算活动之时，其隐蔽之深，其用心之邃密，在“入之或入之，至之或至之，至而无极也已”一句中可以完全表露出来。用心细致深远，以及严保机密，这是谋略之所以成功的两个必要条件。

在论述人主必须重视贤谋才士的同时，简书对于材士之异端者——枭雄之士，从人君的角度也作出了具体分析。简书认为：“邦有巨雄，必先与之以为朋。虽慭之而弗恶，必尽其故。”所谓“巨雄”说得不好听一些，就是那些有雄材大略、志向猖狂，且极富煽动性与活动能力的人，只有他们才最有可能是颠覆或危害国家与人主安全的险恶分子，径直呼之为元恶大憝亦无不可。简书的特别之处，乃在于对邦国之巨雄，人主亦应该在敬惧中先想尽各种办法，委致其故，与他们亲近甚至结交为朋友，使潜在的险恶力量转化为辅翼国家与人主的因素。不然，“如将有败，雄是为害”（第16

简)，构成对社会、国家或君权的威胁。

由人主对贤材智谋之士，及对巨雄的招揽利用，简书还论述了君臣上下或君民的关系。第17至21简："善使其下，若蚈蛩之足，众而不害，害而不仆。善事其上者，若齿之事舌，而终弗醬(啮)。善[使其臣]者，若两轮之相转，而终不相败。善使其民者，若四时一逍一来，而民弗害也。"蚈蛩，当为百足虫，与蜈蚣类同。善于驱使其下者，其属下虽众，然皆能相互协调合作，不相妨害，即使偶有妨害，但不致偾仆而危害其身。又若两轮之相转，终究不会相互败伤，而共承一舆，同曳一车。善于驱使其民者，若四时一往一来，周而复始，于是上之对民、民之事上皆无危害。此外，简书还对下之善事上者，认为应当像牙齿辅事舌头一样，咀嚼之而终究不会对其构成伤害。第16、17简云："利木阴者，不折其枝。利其渚者，不塞其溪。"有本有源，其枝叶的繁茂，其溪流的畅达，都与木渚之全体密切相关，枝叶折而木荫疏浅，溪源塞而水渚枯竭。这些反映在为君之道上，自然是要求君主要保护和护养其下民。这样的文化精神，从上古史官文化到儒道诸家思想，是一脉相承、百虑一致的。

从第10简到第27简的思想，我们已作了具体分析。现在需要再度追问的是，这段文字可能作于何人之手？我认为以出自战国权谋游士之手，最为可能。因为这段简文就其主要目的来说，是劝服人主重贤贵谋，对有才能之士应加以重用。简文还就君臣上下建立一种互相依赖、和谐共处的关系进行了论述。所有这些，都与战国游士阶层有比较直接的关系。简文第8、9简云"窃钩者诛，窃邦者为诸侯。诸侯之门，义士之所存"，正表现出义士对于诸侯的兴亡存废有至关重要的作用，前面已详细论述之。简文第1至第7简云："……口不慎而户之闭，恶言复己而死无日……凡说之

道，急者为首。既得其急，言必有及之。及之而不可，必且以讹，毋令知我。彼邦亡将，流泽而行。"游说之士自是要巧于言词，才能出售自己，取悦于诸侯、卿士贵族。然而言说亦有言说之道，口必慎密，言必柔善，才能使自己的生命不致构陷于危难、死亡之中，同时又能继得"三世之福"，终生荣耀而无垢辱。反之则"恶言复己而死无日"。简书还认为游说之道，以急者为先。既得其急，则必有切中时务与事理者。而如果言不及中，行之未可，则一定要苟且讹诈，瞒天过海，毋使被游说者知道自己的底细。而如果彼邦前途不妙，则随波逐流，混芒而行，以免露迹受辱。这正是战国游说之士夸夸其谈、欺诈风行的时代，一方面他们固然对言说之道自身有所贡献，但另一方面，欺诈横行、取荣世主的丑恶嘴脸亦暴露无遗。这与儒家宣扬的诚道，道家崇尚的真性，是完全不同的。我以为根据以上提供的各种材料和信息，把《语四》判定为战国中期权谋纵横游士的作品或言论集结，是较为可信的。同时亦可肯定，这些简文的集结或创作，符合为君为士的需要；即使墓主生前虽可能深切鄙弃之，但亦不得不加以阅读、研习和教授。

注 释：

①②③ 《郭店楚墓竹简》，第193、203、209页。

④ 庞朴等人已就《语四》与《语丛》前三篇的差别，进行了简约的论述。庞朴：《〈语丛〉臆说》，《中国哲学》第20辑。

⑤ 《语四》每支简满书一般为16字，是前三篇的两倍。

⑥ 林素清：《郭店简楚〈语丛四〉笺释》，1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

⑦ 李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第478页。

⑧ 饶宗颐:《从新资料追踪先代耆老的"重言"——儒道学脉试论》,1998年12月香港中文大学中国文化讨论会论文。

⑨ 参见庞朴、廖名春、饶宗颐等先生有关楚简《语丛》的论述。

⑩ 竹简整理者和目前多数研究者都认为《语丛》前三篇属于儒家。

⑪ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第478页。

⑫ 庞朴云:"《语丛四》既非儒家思想,亦非道家思想,而倒更近乎法家、纵横家,这从它所宣扬的游说之道和南面之术中,可以明白感知。"见《中国哲学》第20辑,第327页。

⑬ 参见李学勤著、傅杰编:《失落的文明》,第223页,上海,上海文艺出版社,1997年12月第1版。1999年10月18日,笔者与众多学者前往荆州博物馆参观,亦亲眼得见《盗跖》汉简。

⑭ 《郭店楚墓竹简》,第218页注[二]。

⑮ 见陈伟对笔者学位论文所作的学术评语(1999年5月10日)

⑯ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第531—532页。

⑰ 刘信芳来函云:"恐当读为'天型成人,与物斯理'。天型犹天范,见帛书《九主》。"

⑱ 《语二》第7简云:"愠生于忧。"与此条云"忧生于愠"倒,今以正文中所引为准。

⑲ 第(9)条"瞿生于性,监生于瞿,望生于监"中"瞿"、"监"、"望"三字皆与目视有关,而由《五行》知此条与智行相通。

⑳ 拙作第七章第二节认为简书论人性有情、欲、理、力、能五种路向的理解,似更准确。

㉑ 此释从李天虹说。李天虹:《郭店楚简文字杂释》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。另刘信芳认为此字应释"舛","舛"谓事物之孳益。刘信芳:《郭店简文字考释二则》,《古文字与古文献》试刊号,1999年10月印行。周凤五则认为应读"化"。周凤五:《郭店楚简〈忠信之道〉考释》,《中国文字》新廿四期,第124页,台湾艺文印书馆,1998年12月初版。

㉒ 《郭店楚墓竹简》,第200页注[一○]。

㉓ 刘钊云:"'程'字也就是'棿'字,也就是'臬'字。'臬'字本义为箭靶,又引申为法度"。刘钊:《读郭店楚简字词札记》(三),1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"宣读论文。

㉔ "旌"字之释从李零、颜世铉说。分别见《道家文化研究》第17辑,第526页;《张以仁先生七秩寿庆论文集》第396页,台湾学生书局,1999年1月初版

㉕ "咎"字之释从李零说,见《道家文化研究》第17辑,第539页。此字刘钊、李天虹则释为"必",见刘钊:《读郭店楚简字词札记》(三),李天虹:《郭店楚简文字杂释》。

㉖ 此字之释从李家浩读,见《中国哲学》第20辑,第352页。

㉗ 陈伟认为"基"应读如字。转见林素清:《郭店竹简〈语丛四〉笺释》。

第六章

郭店楚简儒道思想通论(Ⅰ)：天命与天道

第一节　郭店道家简书的天道观

殷周关于人性论本原的思考，大约经过了由帝命观到天命观，由天命论到天道论的转变。但所谓转变并不是以牺牲传统文化的内在价值或者文化传统的老根为代价的，而是在新的观念发展、取代旧的观念的同时，旧的观念亦得以积习保存下来，并被新的观念赋予更丰富更深刻的内涵。这样，在帝、天、道三者之间既构成了某种程度的张力差异，同时亦逐渐形成一股合同为一的巨大牵制力。笼统言之，帝、天、道三者可以合而为一，成为人自身生命与德性的根本来源，而人的整个身心活动亦无不受其主宰、制约与规范。

郭店简书的天命、天道观当是继自殷周，但其内容具体说来是什么样的呢？我们先来看道家简书是如何论述天道的。首先需要指出的是，关于“道”的学问，确实是到了老子的时候才得到了根本性的改造、理解和升华。“道”的内涵的丰富性、繁杂性和深刻性、

使“道”这一概念成为道家学理中最基本的范畴。“道”仍然是郭店《老子》中最重要的概念,由此必须对简本《老子》“道”观进行追问。“道”最难言,《老子》简甲云:“有脜(状)混成,先天地生,敓穆(寂寞[1]),独立不改,可以为天下母。未知其名,字之曰道,吾强为之名曰大。”老子确然承认有一个作为宇宙本根、不受他者改变的东西独立存在着,这就是超越于名言与世间万有的“道”。“道”亦勉强名之,其实质未可名言。“道”虽难以名言,且其存有亦难会悟,但“道”毕竟要有所言说;在深沉的体验中,“道”之道性亦应该有所崭露。通过对道之道性的言说或把握,老子对本然之道作了深刻的描绘。道具有超越性。何谓超越性?相对于世间万有来说,道是无的存在。世间万有恒有相状、声触、名言等的规定。有之所以为有,通过人的感觉与心智即可把握的,而道之无性或超越性,不但超离言意之表,亦超越于心智的求索,道之本体只能以神会遇。《老子》简甲云“道恒无名”,《老子》简丙云:“道□□□,淡呵其无味也。视之不足见,听之不足闻,而不可既也。”《太一生水》:“道亦其字,请问其名。”当然需要指出的是,道虽无名,“淡呵其无味”,“视之不足见,听之不足闻”,但老子认为道本身仍然是存在的,无名、无味、无形、无声之道,并不是对道自身存在的否定。正因为道自身超越于人的感官与名言的把握或规定,所以一般之人几乎不能对道有所契会。《老子》简乙云:“上士闻道,堇能行于其中。中士闻道,若闻若亡。下士闻道,大笑之。弗大笑,不足以为道矣。”上士、中士、下士,大概与孔子所谓上智、下愚之分略同,《老子》根据闻道的能力把人分为三等,上士闻道虽实有,然而上士闻道亦必用心神会,勤勉于其中,无有丝毫懈怠,方才得闻真实之道体。中士闻道,若有所闻,若无所闻,道之真实、存在与否,皆在恍惚、难以置

信之间，即使勤勉用心，亦因其品性的差异，其身与道始终若即若离，甚至行之于道外。下士闻道，则实无所闻；不但实无所闻，且对道之真实表现以及道自体的真实存在都不置可否地加以怀疑；不但予以怀疑，且对于所谓闻道的行为，及其若有所闻都从麻木无知的心态上予以漠然的大笑。这种貌似天真的大笑，正反衬出道体的超越性，以及闻道的艰难性。《老子》云："弗大笑，不足以为道矣。"实可谓对道体的超越性及闻道的艰难性进行了深沉的反讽的刻画。

道是小、大的对反统一。道恒无名、恒无为，可以名之为朴，"朴虽妻（细），天地弗敢臣"。[②]道的这种朴小之性，实际指明道是天地之母，是万物之总根，物物而不物于物者。这种朴小的道性，侯王若能守之毋失，则能成己成物，治国平天下。《老子》简甲云："侯王能守之，而万物将自化。"又云："侯王如能守之，万物将自宾。"所谓自化，与造作相对，自化强调自然而然，造作则是有心而为，违反道性的内在之理。简甲云"化而欲作，将贞（镇）之以亡名之朴"，即是守紧道的朴小之性，而不参入丝毫妄自尊大的痴想、狂为。守之又守，镇之又镇，这是一个与道合一的永恒过程，其中没有一劳永逸的妄念。朴小之道作为万有的根源，并不意味着其所化生的形下世界也是朴小、萎缩的，"譬道之在天下也，犹小谷之与江海"，道不仅作为滋生不已的源泉，化生出一个庞大无比的世界，而且道即在此世界之中。因此所谓道之朴小之性，乃是比较此世界的有形性而言。道之在天下，犹小谷之与江海，江海乃小谷之累聚，但小谷与江海之水性为一，所以从化生之根到化生之万有，皆为道之体现。道充满世界，充盈天下，乃是道之超越性涵摄于其全体性中。这种全体性就指世间万有而言，乃具有"大"性，因此道之

朴小之性寓于道之大性中,亦是必然之理。《老子》简甲云:"未知其名,字之曰道,吾强为之名曰大。大曰潸,潸曰远,远曰反(返)。"这种道之大性,在老子那儿得到了强调,道与天、地、王三者构成所谓"域中四大"③,其地位之高,不言而喻。那么这种"大"性又具有什么特征呢?潸,通行本作逝,裘锡圭认为应读"衍","衍"字古训"溢",训"广",训"大",有"延伸"、"扩大"、"超过"一类意思。④"大曰衍,衍曰远,远曰反(返)","反"者回复其当初,终始若环,大概是说道之大性与道之朴小之性互为转化或互通为一的道理吧。确乎从纯思的角度来看,不应该把道的朴小之性与道之大性分割、隔绝开来,二者之间的内在联系亦"犹小谷之与江海"。

从道之大性到道之朴小之性,或从道之朴小之性到道之大性,这是道的内在运动规律。《老子》简甲云:"返也者,道动也。弱也者,道之用也。"道之动不是如断线的风筝,飘然下坠,而是能够进行自身的循环回复的。物极必反,乃道动的必然。《老子》简甲:"天道员员,各复其根。"员通圜。大概在人们的理解中,道与物虽然纷繁复杂,但总必复归其根原,复归其来处,落叶归根,川谷入海,万物皆出于土、皆入于土,皆出于机、皆入于机,莫不如是。这种复返之性,正是老子重视致虚守静、居以须复,及含德修养的原因。何以老子颇为重视修德?因为德即是天道或天命在人性中的涵载者,同时亦是人由道而回复生命本原的中介,一句话道与德在人的生命本质中具有直接的同一性特征。老子对道的朴小之性的强调,还表现为柔弱胜刚强的观念,"弱也者,道之用也"。如果以朴小为道本,则柔弱为道用,表里如一,柔弱之道正体现出道之朴小自主的内在本性。《老子》简甲云:"益生曰祥,心使气曰强,物壮则老,是谓不道。"老子主张柔弱,以柔弱为道用。当然必须指出的

是，老子言柔弱胜刚强，或者说“物壮则老，是谓不道”，大都是在道用或者在形下之物的意义上来说的；而如果就道之体性而言，那种自强自刚、充盈不已的内在活力，亦是老子并不反对的。这种内在的力度，从“天地弗敢臣”、“万物将自化”、“万物将自宾”等语句中，深刻地反映出来。所以老子反对的只是那种外在的刚强，使物趋于老死的僵硬，使人之心智陷溺于血气偾张的情欲之强，使人主“以兵强于天下”之强；老子所主张和希望的是那种真实可依的内在之强，是长生久视之强，是抟气至柔之强，是使物看似柔弱而其内在生机恒常持续、充盈不已之强，是以道佐人主而使天下太平久治之强。总之如果老子主张刚强的观点的话，那么这将是一种以道为根柢的内在之强，与柔弱为道用正相表里，各言其一端耳。不过，老子突出从道用的角度来论述强弱的优劣观点，亦是不容忽视的。《太一生水》第 8 简云“天道贵弱，削成者以益生者，伐于强，责（积）于……”，亦可以看出老子“贵弱”思想的侧重点，给后人留下了深刻的印痕。

老子论道，尤重对“天道”的论述。其一，“天道”一词在老子之前已产生，具有与帝命或天命同一的特性，老子皆认同之；而且在有些地方，老子论“天道”，其实即论“道”。其二，“天道”与“道”仍是有区别的，尤其在道的外延扩展后，天道、地道、人道等词就成为可以平列、可以明确区别的概念了。在此需要指出的是“天道”之“天”加在“道”字前，有一种深沉的内蕴，此“天”字或者相当于神性的天、帝，或者相当于必然性的、不容更改的宇宙铁则，所以一旦把一种观念上升到“天道”的高度加以肯定，则此观念具有不可动摇的神圣性与权威性。当然这种天道，也不尽是在上升的过程中超越于我们人类自身，而成为纯粹外在的规范者；即在人道之自身，

天道亦可以直接地体现或澄现出来。如《老子》简甲云:“功遂身退,天之道也。”就含有此等意思。不过也需要指出的是,在人道与天道的对立中,人道与天道亦不尽然是一致的,当且仅当二者相对立、相冲突的时候,老子强调要以人道法天道。违抗天道的命令,实乃人道之罪恶与遗憾。由此可见老子对天道的强调了。王本《老子》第77章云:“天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。天之道损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?唯有道者。”如何实现人道与天道的一致?当然是在修德上下功夫,《老子》简甲云“视素保朴,少私寡欲”,“不争”,“不欲尚盈”,“能辅万物之自然而弗敢为”,以及“我无事而民自富,我亡为而民自化,我好静而民自正,我欲不欲而民自朴”等,都是以人道法天道,而天道已经内在地规范与构造人道的经典性论述与主张。所以就人道与天道,或者天人观来说,老子认为在天人之际,道性深刻地表现为自然性。《老子》简甲在论道为域中四大之一后,紧接着又说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”人、地、天、道,转相效法,这种法自然的特点即是一种人为,但这种人为却又是以道法自然为内在规定的,所以所谓人为、人法,其实质是无为和自然,“能辅万物之自然而弗敢为”,正是此种意思。自然既是道性,亦是人性,天人之际以及天人的互入都是以“自然”为真正的联结点的。得自然之枢要,即真正掌握了天人相通之道。

老子所主张的人道,是以天道为基础的。从修道、为道的角度说,《老子》简乙云:“[为]学者日益,为道者日损。损之或损,以至无为也,亡为而亡不为。”《老子》简甲云:“孰能浊以静者,将徐清;孰能安以动者,将徐生。保此道者不欲尚盈。”《太一生水》第11简

云:"以道从事者必托其名,故事成而身长。"都是在天道的基础上,论述人道应当如何展现的。《老子》简丙第3简云:"故大道废,安有仁义?六亲不和,安有孝慈?邦家昏□,安有正臣?"所谓大道,在某种意义上解释为天道自无不可,大亦可以解释为天理。大道被废弃了,哪里会有仁义?六亲不和,哪里会有孝慈?邦家昏乱,哪里会有正臣?天道包涵人道,人道即仁义孝慈,没有天道如何会有人道?人道的存立乃系于天道之存有。看来老子以天道立本,以人道法天道的观念始终是一致的,占住其思想的核心。所谓天的概念,在战国中后期由于天人分析的进一步加强,如庄子消人人天,天即成为自然的代名词。其实在老子那里,天道亦内含自然之道的意思。

第二节 郭店儒家简书的天命、天道观

与道家相对的是,儒家比较强调天命观。郭店简书对于儒家的天命观议论较多,也比较深刻。简书的天命观与上古的天命观或帝命观有继承关系,即是说楚简在传统上并没有割断与上古文化的关联。郭店楚简《缁衣》、《五行》、《成之闻之》等篇援引《诗》、《书》的经典语句,就是明证。《缁衣》第7简引《诗·大雅·板》云"上帝板板,下民卒担(瘅)",第36、37简引《书·君奭》云"昔在上帝,割绅观文王德,其集大命于厥身",《五行》第48简引《诗·大雅·大明》云"上帝贤〈临〉女,毋贰尔心",《成之闻之》可能是引逸《书》云"余兹宅天心"。[5]所有这些引语表明郭店简书的天命观与《诗》、《书》时代的帝命观或天命观是一脉相承的,上帝对尘世民众具有绝对

的权威与主宰能力，下民的命运仍然操纵在上帝的权能当中。但是上帝与下民之间并非总是处在一种紧张不安、相互对立的关系之中，在某种条件下，他们之间能构成一种动态的和谐平衡关系，这种动态的和谐平衡关系即是建立在“德”的基础之上的。上帝除了自身的、绝对的、超越的存在外，也一定要对世间万有与下民发出某种命令，其中一种命令是天生的，它构成人物的最初根原，此天命无有不善；另一种命令是后天的，根据人、物的德性表现，或者为善的，或者为恶的，所谓善、恶，相对于人的价值观念而言。《缁衣》楚简引《书·君奭》说上帝根据文王之德，而“集大命于厥身”，即是据德集命这一观念的直接表达。但是人怎样才能获得一种在上帝的关照下而被上帝钦媚的德性呢？简书强调了一种虔敬尽一的心地功夫，要以人心安宅天心，以纯一精诚之心迎接上帝或天命的降临。当然，这是直接从天人相通而言，不曾论及曲尽人伦物理等一套修养功夫。但从殷周的上帝或天命观，到孔子以来的儒家天命观，在此方面开辟得甚有精湛、广阔之处。

郭店简书的天命观接着传统讲，在以下三个方面甚有发明或强调。第一强调“天生百物，人为贵”，或《语丛三》第67简下云“生为贵”的道理。《语丛一》第2、3简云：“有天有命，有物有名，天生鲧，人生卯。”在天与命之间，简书认为命自天降，命是天之所命。天取代了帝的特性和地位，具有发命或施命的特权。在天与物之间，简书认为天生百物，世间万有皆由天所生，其中命承担着沟通天物的关系。命由天所发，无物不禀受天命而生，且生成之后无物不听从天之已命续命。发命是天的本性，听命是物的特性，授命与禀命则把天物联贯、沟通起来，而人物有其自来的本原，天命有其安止的落处。天命以其纯粹意义的施命来说是绝对同一的，但就

天命与人物的具体内涵或关系来说，天命又是颇为繁富而各有理则的，人与物，物与物，乃至人与人之间，皆有天命内涵的某种差异，“天型成人，与物斯理”[6]。“斯理”之“理”，以天命的内在差异把人与物打上相互区别的印痕 在区别人物的重要性以前，我们先说明简书提出的“性自命出，命自天降”的天命观。所谓性，就其原初的意义来说，性本生义，但此生乃天命生物的根本内核或原初的质具，是人物与生俱有，属于天赋、不自人为的东西。当性只从天命来看，不对具体之物而言的时候，性是纯粹抽象同一的，但当其一向物而思别性所内涵的差异性时，性已经被特定的内涵条理化了，于是连同天命亦被沉重地挂搭上了人物之间丰富而繁多的差异性。孟子论性把人、物的具体特殊性上升到了天命的超越普遍性之中，就是实例。郭店简书亦难摆脱对天命、人物或心性的如是思考。

简书认为天生百物，“生为贵”，且进一步认为“人为贵”。何以“人为贵”？简书有比较深刻的说明。天命生诸物，人与物内涵规定其自身的条理或序度，正是这种内在条理或序度上的差异使人物区别开来，并且使其在百物之中最为贵尚。人之所以为贵，是因为“天降大常，以理人伦”[7] 简书把天降大常与人伦人道通贯起来思考，其用意显然在昌明“人为贵”之义。当然它通过把人伦上溯到天常的高度来加以肯定的用意，亦是不容忽略的。两种用意，在《成之闻之》第32、33简“小人乱天常以逆大道，君子治人伦以顺天德”两句中，表达得颇为清楚明白。人之所以为贵，还与简书强调惟人道为可道的思想相关联。人道即人伦，人伦与天常相贯通，所以人为贵既是由天常到人伦相推衍的结果，亦是由人伦上溯而系缚在天常、天命处加以着重肯定的必然事情。其实这即是以“天常

—人伦"相结合、相贯通的观点,深化、发展了古老的天命观。这是第二个方面。《成之闻之》篇对此论述比较深刻。《成之闻之》认为"天降大常,以理人伦",自天所降命之大常,具有支撑、规范世间伦理的作用,人伦之分析及其秩序井然,都得益于来自天命之处的大常的理性规范作用。人伦之中内在地包含天常,天常内在地规范着人伦,这是双重的关系。此外"天降大常,以理人伦"还包含着一重语义,即大常能够转化、生成具体的人伦,也即天常从天命的超越性中转化为现实之人伦秩序或规范,简书云"制为君臣之义,著为父子之亲,分为夫妇之辨"(第31、32简)即是此义。从天常到人伦的联贯与内通性来说,天人关系并非隔绝对立的,其侧重点亦是以天规定人或以天命支撑人伦的。所以简书对天常与天德的强调是不可避免的,《成之闻之》即云"君子治人伦以顺天德"(第32、33简),又云"圣人天德"(第37简)。也即是认为求己以顺天常,"君子慎六位以祀天常"(第40简)。六位,《六德》指出是父子、君臣、夫妇六者。这六者是人伦的大体,由六位而发生位际关系,就产生和形成人伦。"君子慎六位以祀天常"与"君子治人伦以顺天德"是相通的。根据天德以治人伦,且必须以天德为人性修养的根本,这是简书天命观向心性学深化发展的必然内涵。

第三,"知命"作为简书天命观的重要组成部分,已有一些新的理解。简书强调"知命",特别凸现下学上达,及对"知命"内涵理路的构造。简书认为"知博,然后知命"[8],其知不博,则难以知命。孔子"五十而知天命",是在四处碰壁之后觉闻天命的,其知非不博也。能博则能淹贯,对物名物理,天人之道皆应有所知及。不过需要指出的是知博之知,乃侧重于知识之知,知命之知则是洞照性命本原之知;但二者之间亦应有某种关联,不然何以简书云"其知博,

然后知命"乎？《语丛一》第29、30简云："知天所为，知人所为，然后知道，知道然后知命。"天之所为与人之所为，皆是我们应该知识或知见的，只有知见二者之分别或二者之和合，才能够知道，知道然后能知命。知天人之分际与知道，是知命的前提，这也是从知博到知命的联系中介。不过《尊德义》云"知命而后知道"，与此似稍有不同："察者出所以知己，知己所以知人，知人所以知命，知命而后知道，知道而后知行。"（第8、9简）这主要是论知行关系的。由知到行，逐渐外推、转化，其中以命规定道，以道紧接着规定行，正合乎逻辑。而《语丛一》第29、30简所云乃以知为统贯线索，以知命为落脚点，其中以知道为中介或前件，亦是合乎逻辑的理解。大概我们说知道与知命互为前提性的规定，或者说二者互为良性循环的规定，并没有什么不可以的。《六德》还认为"有知己而不知命，亡知命而不知己者"（第10简），把知己作为知命的前提，但同时以知命的境界高于知己。可见心性学系缚在天命论之下，乃必然的事情。设若知己不以知命为归宿，则所谓知己乃迁移幻化不已，对生命只是重复其否定、剥离的作用；只有真正做到知命了，才能成己成德，"知命者亡咎"[9]、"有德者不移"[10]。顺便指出，简书贵"察"，把"察"作为"知命"的重要方法之一。[11]

郭店儒简除有天命观的申发以外，亦有天道观的论述。竹简论道的意义比较广泛，关于道的类别，亦有各种分法。在简书中道的内涵有时难以明其所指，如《性自命出》云"道四术，唯人道为可道也"（第14、15简）中的其他三道具体指什么，就很难说清了。如根据《周易》等先秦古籍笼统言之，可谓天道、地道、人道与神道四道。不过简书具体指明的，有一个大体的分类以供思维之需，这即是大道与人道的对立。道，具有遍及性，《性自命出》云："道者，群

物之道。”(第14简)《尊德义》云:“莫不有道焉。”(第7简)道,遍及天人,普及群物;天人与万物皆有道规范于其中,这与《庄子·知北游》中庄子答东郭子云“(道)无所不在”之理,正相贯通。由此可以看出儒道对于“道”的思考有非常深刻地相贯通的一面。不过,虽然简书认为道具有无所不在之理,但其重点仍在突出论述天道与人道的内涵,以及二者间的关系。

《语丛三》第50、51简云“志于道,狎于德,依于仁,游于艺”[12],此“道”是指天道还是人道?此“道”并非单指的,而是天道、人道兼指。“志于道”,即心志以道为指向与内涵,道是心灵活动的真正规范者。“志”包含坚信固执之义,择道而坚信固执,这是成己的一个条件。不过“道”自身亦有天、人之分,在天道与人道之中,如何“志于道”?这必须对于天道与人道的关系有深入的理解。竹简《五行》认为善为人道,德为天道。何为善,何为德?《五行》有自己独特的理解,如云“德之行五和谓之德,四行和谓之善”(第4简),如云“金声,善也;玉音,圣也”(第19简),这些论述本身已表明德与善,天道与人道有某种密切的关系。这种密切的关系是什么呢?就简书《五行》而言,人道实由天道下落,然后向外现实化,转变而来;善则是仁义礼智四行之和,而德则是仁义礼智圣五行之和,其中的差异与联系是很明显的。虽然天道与人道之间有相联贯、转化的一面,但简书更强调圣、德与天道的一面,这是《五行》学派的儒家思想,与其他儒家简书侧重于论述人道的思想不同的地方。通过比较简帛《五行》以及帛书《德圣》篇,这种意见可以得到强化与证实。圣崇智广,圣之道闻听上天虩虩、幽玄之命,此天命被听者觉听到且涵摄于内即为“德”;而智之道广知,能知则能善。不过需要说明的是,在简书《五行》圣崇智广所开辟出的生命境界中,圣

之德可以转化为智之善，天道之命可以转化为人伦之理。这是天人、圣知、德善真实地相贯通的方面。《语丛一》云"易所以会天道、人道也"(第36、37简)、"察天道以化民气"(第68简)，都包含有此等意思。因为天生百物，人虽为最贵，然而毕竟人亦为天命所生诸物之一。既然为天命所生诸物之一，则其中必包涵由天命所赋予的天道因素，人必须合乎天的法则。人在根本上是由天命所生，人道亦必由天道所自出，这在逻辑上是可以推断的。《语丛一》云"人之道也，或由中出，或由外入"(第20简)，"外入"自后天，然亦不逃于天地的牢笼与天命的主宰，"由中出"则比较直接地点明人道出于人之心性或身心的需要，而性与生从根本上又是由天赋予的。所以即使在特别强调人道的时候，亦暗涵或呈现出与天命、天道的内在关联。

与《五行》相比，《性自命出》等篇突出地论述了人道的问题。《性自命出》云"道始于情，情生于性"(第3简)，这个以情规定的道，自然以人道为是。又云："凡道，心术为主。道四术，唯人道为可道也。其三术者，道之而已。"这是立足于人道，以心术为主的道论，其他三术(或三道)则"道之而已"，显然人道被凸显出来了。又云："闻道反上，上交者也。闻道反下，下交者也。闻道反己，修身者也。"(第55、56简)闻道而交于上下、人我，这是道作用于人自身，所以此道亦以人道为着重点。《尊德义》亦比较强调人道的一面，"莫不有道焉，人道为近。是以君子人道之取先。"(第7、8简)简书之所以要强调人道，是因为"人道为近"，由近及远，由显入玄，由卑浅跃入崇高，这是为道的一般路线。总之，从修德为道的角度看，与人己相切近的人道必然要受到强调和突出；但也不否定简书的某些篇章强调对天道的理解。在郭店简书中，我们既看到了天

道与人道相涵相通的一面，亦看到二者相离相蔽的一面，比较适当的例子就是《老子》、《五行》与《性自命出》、《尊德义》平行存在的情况。

第三节　简书的天人之辩

在以上论述郭店简书天命观、天道观的过程中，其中涉及到一个颇为关键的问题，这即是天人关系的问题。天命、天道与人伦、人道的关系，其实质就是天人关系。简书的天人关系是怎样的？我们将就儒道简书分别作出具体分析

郭店竹简道家文本的天人关系以《老子》简甲第22、23简的一段话为总要："天大，地大，道大，王亦大。域中有四大，王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。"在殷代的上帝观中以敬命为天人关系的总表达，在西周的天命观中以敬德为天人关系的总表达。在孔子的天命观中渗透了其天道观，其对天人关系的理解以"知天命"为根本；而老子的天道观中亦渗透了天命观，其对天人关系的理解则以"法自然"为根本特征。在天人关系中，老子亦强调人的一面，但所谓强调实质上是对人的提升，作为"域中四大"之一，与天、地、道相并列，"域中有四大，王居一焉"。这样一种提升显然是有意而为，然在当时亦来之不易，比照文化源流与当时思想背景，实有点破、凸现之功。因为在殷周文献，包括《诗》、《书》或出土甲金文中，殷周之先祖既曾为人王，亦被其血族后人鼓吹为"有俨在帝所"、"在帝左右"、"集天之大命"或"克配上帝"的人物，这其中暗含着"域中有四大，而王居一焉"的思想，但不是那些暴虐恣肆

的殷周帝王凌驾于天帝之上的狂纵想法。不过在殷周的宗教观念中,上帝或天帝与人王之间乃是父子关系,此子乃"元子",具有荷承天命的绝对权力,同时也就具有独裁的排他性。老子把"王"作为"域中四大"之一,固然是在天帝与人王的灵格父子关系上有所提升,使之与天、地、道相平列,但毕竟王只是人中的一个独特分子,他虽可以在一定意义上或一定程度上代表人,但并不能在普遍性上等同于人之本质。这是当时的文化传统或文化背景所决定的。老子不可能突破这一点,且实质地没有突破此一点上,却决定了中国人或中国文化思维方式的基本命运:中国人与中国文化的精神内核被"内圣外王"的基本思维框架固定化和板结化了。同时,"内圣外王"在一定意义上也遮蔽了人对人自身命运与终极意义的沉思,人在此观念的笼罩下,是丧失了人自身而被异化了,还是真的通往了巴别塔(the Tower of Babel)之途?不过老子以"人法地,地法天,天法道,道法自然",即以自然性来解决天人关系的内在问题,无论是在思想史上,还是在对人的根原性的理解上,都是极其深刻,极具原创性的。如果说孔子的"知天命"还是偏重于德性的修养,且把天人关系作为一种类似于对象性的东西来沉思与敬畏的话,那么老子的"道法自然"观,则是在同样重视德性修养的基础上,以自然性第一次真正把天人关系融通、联贯起来。自然性是人能真正效法天地或道的根本,也是天人合一的真正原因。

郭店儒家简书的天命观或天道观承自孔老而来,所以其内涵的天人关系亦是以他们为基础的。儒简的天人观包括三个方面,一是天人相通、相人的思想。简书认为天生百物,人根原于天,从天到人或从人回复到天,中间不容绝对的断隔;且在对人的分析中,人一身之中有天有人,在人道之中包含天道因素。其二以心性

或德性为本位加深了对天人关系的理解。“德”是简书中被着重阐述的概念之一，但其文化渊源悠久持续，在思想史上并无十分突出的意义，而心性论则在思想史上具有十分重要的意义，大概在郭店简书的时代心性论的内核已基本形成，且凝聚出具有其自身特质的东西，因此它甚至是重新评估中国思想史尤其是先秦思想史内在骨架的决定因素之一。其三天人相分析的思想亦被郭店儒家简书凸现出来，它与天人相通的思想构成内在的辩证互补关系。所谓天人相分，自然包括“天”、“人”的名实区别，这是毋须多言的，即使在讲天人相通相入的关系之前，亦必有天人相分的思想区别作为前提，不然论述天人相通相入之理完全没有必要。而简书的天人相分思想，其特别之处乃在于自觉地反思或重新认识到天、人的不同内涵及其区别的重要性，甚至认识到这种不同内涵与区别正是论述天人相通相接的必要条件。

《语丛一》第29、30简云：“知天所为，知人所为，然后知道，知道然后知命。”“知天所为，知人所为”当然是明于天人之分的进一步落实，它要求对天与人、天为与人为、天之所为与人之所为皆有具体分别的认知与了解，而在此具体分别的认识和了解中，其一贯性乃在于知道，知道然后知命。所以简书主张知道、知命，乃是建立在认识分别天之所为天与人之所为的基础上的，没有此明于天人之分的认知功夫，恐怕知道、知命是不可能的。《穷达以时》篇对明于天人之分的思想更别有深刻的理趣与理悟。按照整理者的排列现状，《穷达以时》开篇即明确指出：“有天有人，天人相分。誋天人之分，而知所行矣。”誋，裘按云：“此字似当读为察。”[13]《穷达以时》首先认为“有天有人”，天、人是可以平列并立的，其中一方并不能任意消解或吞并另一方，这即是说或“天”或“人”，都有其独立自

在的意义和深刻内涵，正因为如此，“天”与“人”首先应是有分别的。当然此分别同时也限定或规范了“天”、“人”二者，于是二者各有其尚待区分的域限，这是“天人之分”的另一重意思。明白“天人之分”的这两种意义，并非使我们对于天人之分的认识只进行简单、粗略的划线即可，而是要对天人二者进行精细而深刻的认识，尤其是要辨识或察照出天、人的内在本质，以及天人之分的真正目的。此目的落入知行关系的论述中，简书云“察天人之分，而知所行矣。”对所行之知乃系根于“察天人之分”上，这种深刻性乃在于指出了天人之分是知其所行的本原。本原不清不明，不辨不察，如何能真正知其所行？“行”，李学勤先生指出：“用今天的话说，意即趋向。”[14]说得更哲学化一点，“所行”乃是指天、人的内在本质通过潜在的实践活动而表现出来，或者简单地说“行”乃本质之显现，联系古典文本，所谓“知其所行”乃主要指知天道与人道二者而已。由此可以判断《穷达以时》这段话实质上与《语丛一》第29、30简不仅具有相同的语脉，而且具有思想上的反复共通之处。不过在“察于天人之分”句后，简书虽不废对人的强调，但似尤更强调天的一面。《穷达以时》第1、2简云：“有其人，亡其世，虽贤弗行矣。苟有其世，何难之有哉！”“世”，时世，乃或穷或达的命运机势，常常偏重于“达”的一面。“行”，与第1简“察天人之分，而知所行矣”之“行”语义有别，当作“通达”义解。从天人的角度来看，这里是指在“察于天人之分”的基础上，又就人的一方深入下去，对个体之人其立身行世的通达与否，再次进行了天人的分析。“世”乃天的一面，“贤”乃人的一面。虽有人材而无天助，虽有贤能而无世缘，人之命运还是穷困窘迫，滞塞不通。这说明天的因素深深地契入人的命运的发展之中，甚至仍然在一定意义上主宰或掌握着人的命运。

简书就此列举了一些历史上颇为著名的例子予以论证。这是简书第一重具体论述“察天人之分”的意思。

第二重意思,简书通过天人的交往错综运动来分析人之面对、体验或经历的天又是什么内涵。在举证了一些实例后,《穷达以时》第11简云:“遇不遇,天也。”遇不遇,就其联系双方来看,仍是指物物、人物或人人之间的遭遇。所谓“遇”,乃人物发展过程中所包含的命运被赏识或决定性地被改变,而指向善的或好的评价目的上。就遇与不遇内在包含的命运本质来看,它一方面在历时的运动过程中毫不间断地联系着主客双方,但另一方面同时又绝对地肯定其自身的存在,具有主宰其联结之物而超越于其上的客观性和实在性,这就是天,亦可直接谓之天命。天命不仅蕴涵在人之生命本质中,而且亦包含在人的行为活动或者命运的展开过程中。而这并不是什么新奇的事情,先哲们早就在对人的生命活动中体验到了。不仅如此,先哲们还认识到人的命运,乃是一种叫做“时”的东西在其中运作着,或穷或达都有“时”的介入。因此把握“时”就成为人生命运臧否中非常关键的事情,这在儒家及《周易经传》中都有深刻的阐发。我们在此需要指出的是,一者“时”就其超出“人”这个特定内涵来说,它是属于“天”的;二者“时”有向善或向恶的两种命运前景,得时则有善运,失时则致恶命,所以从这个意思上说“时”与其得失主体又是互相作用的。

如此,作为人这个特殊主体,应如何得时而遇命,使自身通达呢?《穷达以时》第11至13简云:“遇不遇,天也。动非为达也,故穷而不[达,亦非]为名也,故莫之智(知)而不(闻),[□□□□□□],[故莫之]嗅(嗅)而不芳。无茖蓳,愈埴山石不为□□□□善负己也。”裘锡圭先生已指出,与“□□□□□□□]嗅而

不芳"相当之句,《荀子·宥坐》作"且夫芷兰生于深林,非以无人而不芳",《韩诗外传》卷七作"夫兰茝生于茂林之中,深山之间,不为人莫见之故不芳"。[15]简书此段话包含着深刻的思想,不过表达得比较含蓄隐晦,有待于做一些发掘穿透的分析工作。既然遇不遇乃天定,而非人为,那么人面对此种天定的因素,应如何理解或设置人自身的行为活动和对生命的观法呢?这其中牵涉的核心仍然是安身立命的问题。简书认为如果人做到了"动非为达"和"穷而不达,亦非为名"这两个方面,那么人就是真正地超越了外在于生命的非本真的东西,从而才真正地有所立、有所守,个中包含着听从天命之流行而安命自在的思想。而如果做到了安命自守这一点,那么个人生命的人格境界"莫之知而不闻"、"莫之嗅而不芳",是自在而真实的,崇高、伟大而美善的。实际上,这是一种德性的光辉,人格境界的构筑仍以反己成德为内在生命活动的基点,并且在天人之间构成某种意义上的翻转,德性的修养既是安顺天命的结果,同时也在一定程度上决定性地改变了生命的质量和个人的命运,于是在时世与德才之间又构成天人相对的内在张力。这是一种辩证的生命,而非生命意识的自我矛盾。《穷达以时》第14简云:"穷达以时,德行一也。"第15简云:"穷达以时,幽明不再,故君子惇(惇)[16]于反己。"这两条引文比较鲜明地表达了以德安命,以人顺天,同时又以德涵命,以人导天的思想倾向。当然,这也是彻底贯彻"察天人之分,而知所行矣"的结果。仔细倾听文句所包含的幽邃之意,似乎"知所行矣"亦指人在"察天人之分"后应该如何行动而言,不曾一定要断除人这个主体发散的实践活动。

在《唐虞之道》中,也有类似思想,不过论述得更加明白肯定一些。《唐虞之道》宣扬的是唐尧虞舜"禅而不传"、"利天下而弗利"

（第1简）的仁圣王道，其实质与被攻击为伪书的《尚书·大禹谟》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，永执厥中”之旨基本一致：尧舜的人格生命完全是道心流行的生命，无一丝一毫人欲之私。除开这一主题不谈，《唐虞之道》宣扬“养性命之正”、“安命养生”以及“圣以遇命，仁以逢时”（第14简）的思想，则更直接明显地与《穷达以时》的思想相一致了。当未尝遇时命之时，尧舜“顺乎脂肤血气之情，养性命之正，安命而弗夭，养生而弗伤”（第11简），这是人以天“安命养生”、“养性命之正”，或说是以天德涵养人性，安身立命的思想。但是人作为“人的”一面并非全是消极自泯的，而是要积极地“知天命”，以并遇大时；当且仅当知命遇时、神明善从人意的时候，大地保佑人的命运发展。然而何以知命？这仍是要回到以德涵持天命的老路上去，也是简书强调“仁”、“圣”二德目的原因。但是何以知命与何谓知命，这两个问题亦有可能本质地是同一的，应该把以德涵持天命同时看作知命的表现之一。这样简书所谓“知命”（第16简）、“安命”的主张，乃在安身立命的同时指向了修德的一面。如果人在以仁、圣为指归的德性修养中能够岿然立定，那么人自身的生命是不会为外物所劝诱，为非时非命的遭遇所碾碎的。同样，即使并遇时命，贵为天子，只要能在德性上立定，下注功夫，那么亦能在强权之巅上知命安泰，超然自在，消解权力对人的异化，断除血缘统治对德性生命的置换。当然，这又是以真正的知命、安命为基础的。简书云“纵仁圣可与，时弗可秉〈及〉矣”（第15简），又说“夫古者舜居于草茅之中而不忧，身为天子而不骄”（第16简），从知天人之分到知命安命，从知命安命到修德以俟遇时命，这其中有一个根本性的东西，就是德与命的双向循环，可简括为“德—命”的解释结构。大体说来，命为天，德为人。命又有天

命、命运及遭遇之命的分别，而由天命、命运到遭遇之命又是一个逐渐下落、浅现外化的过程，它们都具有与人相对的天的涵义。但三者皆与人发生关系，天命为人的性命本原；命运既是个人生命活动的内在化展开，亦是与人为相对的天命，围绕人而展开的自在自为的确定之路，所以命运是以个体生命活动为核心，以天人双方交互作用于其中的结果；遭遇之命对于个体生命活动的展开来说具有偶然性，是人与天（命）的遭逢相遇，大体说来人被天所决定，个人命运被突然降临的遭遇之命所操纵；但遭遇之命在侵入个人命运的核心位置时亦同时化入个人命运的历时性流衍大潮中。德，从涵存于人的心性中来说，自然对其首先的肯定当判断为属于“人的”，但德从其来源来说则是双向的，一是天命，一是人为修持的结果，因而对“德”进行天人关系的交互分析也是必要的。天命之大化流行，流行其所命并不直接就是一个“德”的东西，在天人的两分架构中，天命由天而人人，人禀受而涵持之，可以谓之“得”，但人从天命所禀受或获得的一切不可皆称之为“德”。“德”从直心，天命之本质直落心器，心器能涵存保持之而成为决定人生人性的根本东西，方才可谓之德。所以“德”真正地体现了天人的一体联贯及其取精用弘的交互作用，它要求人之修为，在心性论上完全地服务于天命之所是，简书常常强调反己修德和把“德”看作“天德”，就深刻地反映了这些思想。“德”对于“命”来说，一是直接地禀受涵持天命，对天命承担全部的责任；二是对个人人生命运来说，则是以德主命，生命的德性化、根原化，支撑着个人命运的重荷，主宰着个人命运的展开现状以及如何展开等问题，所以以德性主导命运的生命活动不是盲目的；三是对于遭遇之命，“德”既能直面会遇而承受命运的降临，也能控制或消解遭遇之命的诸种影响。对于一个

专注于反己修德的正人君子来说,他能够在修德中成己,安身立命,镇定自若,而不是使“德”受“命”的主宰、控制。《唐虞之道》云“安命养生”、“养性命之正”,俨然淡化、消解了命的盲目异化作用,而回复于性命之本原中。这当然是德性修养的伟大力量发挥作用的结果,也是德命二者相和谐,天人相统一的结果。这不是落于人胜天或天胜人的一边,而是天人互长,和合成道的表现。

回到《穷达以时》的天人分析上,可以看出它比《唐虞之道》的有关论述更为纯粹,所谓更为纯粹是指《穷达以时》更直接地以“天”、“人”及二者的关系作为论述的对象,所以它的天人之辩的意识强得多。又审察两篇的天人思想,《唐虞之道》似是在《穷达以时》的思想基础上再发议论。因此《穷达以时》及《语丛一》第29、30简提出的“天人有分”思想,可能是战国时期天人之辩的发端。

在郭店简书之后,庄子对天人关系的理解尤有深入,这里略引数例以证之,既见庄子思想的深刻,亦显郭店简书作俑之功,以及二者之间在思想上具有传承或批判的可能关系。[37]《秋水》:“(河伯)曰:何谓天,何谓人?北海若曰:牛马四足,是谓天;落(络)马首,穿牛鼻,是谓人。故曰无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名,谨守而勿失,是谓反其真。”《秋水》:“天在内,人在外,德在乎天。知天人之行,本乎天,位乎得。”《德充符》:“故圣人有所游,而知为孽,约为胶,德为接,工为商。圣人不谋,恶用知?不斫,恶用胶?无丧,恶用德?不货,恶用商?四者天鬻也。天鬻者,天食也。既受食于天,又恶用人?有人之形,无人之情。有人之形,故群于人;无人之情,故是非不得于身。小哉!所以属于人也。謷乎大哉!独成其天。”《山木》:“何谓人与天一?仲尼曰:有人(天),天也;有天(人),亦天也。人之不能有天,性也。圣人晏然体逝而终矣。”[38]

《达生》：“不开人之天，而开天之天；开天者德生，开人者贼生。”《天地》：“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是谓入于天。”《大宗师》：“知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸讵知吾所谓天之非人乎，所谓人之非天乎？且有真人而后有真知！”《大宗师》：“故其好之也一，其弗好之也一；其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒，天与人不相胜也，是之谓真人。”庄子的天人观是颇为复杂的，如取其大体，则基本上是主张人与天一，以人入天了。庄子亦主张安命养生、养性命之正和德性的修养，这些主张与《穷达以时》、《唐虞之道》是比较一致的；但庄子的思想体系本于道家，他所谓“天”从根本上来说是指“自然”，所谓安命养性亦是指向养神的目的，从这两点来看，庄子因而又是创造性地发展了简书的天人观了。而且从理论的弘丰与透彻来看，庄子不愧为一位中国古典哲学的大师，其论析之深刻、持论之精辟都是发前人之未发，于理有独到冥会之处。另一方面，庄子的天人论亦批判了人情人欲，他对人性的理解显然是建立在对情欲有更深刻的分析与辨别上的，与简书《性自命出》等篇对“情”独钟的情况，形成鲜明对比。

而从庄子消人入天这一思想倾向来看，我们亦可以说庄子批判了“有天有人，天人有分”及“察于天人之分”的简书观点。自然“天人相分”的观念在庄子之前早已出现，所以他花费了较多笔墨和精力研究如何突破“天人相分”的思想所遗留下的隔阂，回归天人相通、“以天为宗，以德为本，以道为门”[39]的老传统中去。庄子的努力不但消解了“天人相分”思想所造成的天人隔阂，而且在尺

竿头更进一步，跌入消人入天的极端与虚无中。于是荀子提出“明于天人之分”[20]的思想命题，重新就何谓天、何谓人，以及天人关系作出理解与规定。在《解蔽》篇中，荀子指责庄子“蔽于天而不知人”。何谓“蔽于天而不知人”？一方面荀子肯定了庄子对“天”的高扬、理解和执持，达到了前所未有的明晰、透彻和坚实的地步，使“天”的内涵几乎全部展现和澄明出来。但另一方面，荀子又认为庄子所谓使“天”的内涵得到完全的澄明和全部展现，却是以消解“人”作为代价的。荀子认为，庄子显然把“人”看作“天”的遮蔽因素而要人力加以批判和解构，因此他要扫荡“人”影对“天”体的笼罩，就是不可避免的。结果庄子走上天人相一、以人入天的道路，导致了以天笼人的新蔽。庄子这种由于对“人”的批判和消解，而过分畸重于“天”的思想主张，必然招致荀子的批判。荀子重弹“明于天人之分”的老调，虽然对于郭店简书“察天人之分”来说，并非一种思想上的大跃进，但对于维护天人间的整体和谐来说，却是有巨大贡献的。这种贡献主要体现在对“人”的重视，以及使“人”在天人关系中重新安立起来。需要说明的是，荀子“明于天人之分”的命题从逻辑上来推论，不但主张明“人”，亦当主张明“天”，天人两明正是逻辑所包含的当然之义。有一种意见认为荀子不主张知天，这恐是在庄荀的对反争辩中持论过于偏执，仔细阅读《荀子》一书，即就《天论》本身来说，荀子也是主张知天的，何独只主张知人？荀子在批判庄子“蔽于天而不知人”的同时亦当具有对己的反思性，以防止陷入“蔽于人而不知天”的自蔽、新蔽。

其实天人关系是中国思想与文化的大问题、老问题，如何理解“天”、“人”的真实内涵以及如何实现天人关系的统一，这几乎是先秦诸子人人都必须有所言说的。其中郭店简书“天人有分”、“察天

人之分"的主张，可能揭开了先秦诸子进行天人之辩，并对其进行深入思考的序幕，其思想深度虽不能与庄荀相比，但其作俑之功是不能抹杀的。此外还需要指出的是，"天人相分"与"天人合一"的思想往往是彼此纽结在一起的，不应偏执一边，作出极端的推论。荀子有所谓"性伪合"[21]的命题，就是在"明于天人之分"思想的基础上达到了天人关系的重新统一。

注　释：

① 从释从李零说。李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第462页。

② 简本《老子》甲组第18简。"妻"读"细"，见李零校读记；陈伟释作"姑"。姑，小也。陈伟：《郭店楚简别释》，《江汉考古》1998年第4期，第67页。

③ 裘锡圭云："囿，《郭店》误释'国'，我在校读此书原稿时失校。此字亦见云梦秦简，是'囿'字异体。'有'与'域'古音相近可通。'囿'从'有'声，亦可与'域'相通。简文之'囿'，跟帛书本的'国'一样，似皆应从今本读为'域'。"裘锡圭：《郭店〈老子〉简初探》，《道家文化研究》第17辑，第49页。

④ 裘锡圭：《郭店〈老子〉简初探》，《道家文化研究》第17辑，第48页。

⑤ 对于此条，李学勤认为："《大禹》无疑是佚《书》《大禹谟》。"李学勤：《郭店楚简与儒家经籍》，《中国哲学》第20辑，第20页。"兹"，原释"才"，此从李零、周凤五说。李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第513页；周凤五：《郭店楚简〈天成篇〉疏证》，未刊稿。

⑥ 《语丛三》第17简。

⑦ 《成之闻之》第31简。

⑧ 《语丛一》第28简。

⑨ 《语丛二》第47简。

⑩ 《语丛二》第48简。

⑪ 简书贵察的思想见《五行》、《穷达以时》、《成之闻之》、《尊德义》、《语丛一》和《性自命出》诸篇。

⑫ 《论语·述而》作："志于道，据于德，依于仁，游于艺。"

⑬ 《郭店楚墓竹简》第145页注[一]

⑭ 李学勤：《天人之分》，《中国传统哲学新论——朱伯崑教授七十五寿辰纪念文集》（1998年秋），第231页。

⑮ 《郭店楚墓竹简》第146页注[十五]

⑯ 此字之释，学者多有说。可参黄人二：《郭店竹简〈穷达以时〉考释》，《古文字与古文献》试刊号，第133页，1999年10月印行。

⑰ 李学勤认为："荀子的生卒，前人估计为公元前340—245年，他的鼎盛年与郭店墓相当，而《天论》所论与《穷达以时》差距甚大。这可能表示，《穷达以时》的著作年代要更早不少。"见李学勤：《天人之分》。

张立文认为："《天人》（即《穷达以时》）篇可能作于孟子晚年，或孟子稍后，可能并非孟子之前的作品。"张立文：《〈穷达以时〉的时与遇》，见《中国哲学》第20辑，第220页。池田知久认为："《穷达以时》无疑作成于荀子学派之手，……可推测是稍后形成的文章"。池田知久：《尚处形成阶段的〈老子〉最古文本》，《道家文化研究》第17辑，第170页。

⑱ 括号内校文，据王叔岷说改正。王叔岷：《庄子校诠》，第758页，中央研究院史语所专刊之八十八，1988年3月出版

⑲ 《庄子·天下》。

⑳ 《荀子·天论》。

㉑ 《荀子·礼论》："性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加；无伪，则性不能自美。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。"

第七章

郭店楚简儒道思想通论(Ⅱ)：人性与人心

第一节　简书的人性论

心性论是一个比较庞大的思想理论系统，是以天、道、命、德、性、心、情等名词、概念交织在一起，而形成的思想内容的总和。在一定意义上可以说，人性论是心性论的一个子题，它追问的是人性的本原、本质及其善恶的问题。郭店简书的人性论思想颇为丰富、重要，理应对其进行系统深入的研究。

学术界有一种意见，认为道家的“德”字实质是“性”义，我对此持保留意见。但是这并不必定意味着反对道家有实质的人性论的观点。本节论楚简人性，只在狭义的人性论意义上而言，而有关“德”的论述在此暂付阙如。对于郭店简书的人性论，我们应该作一系列的追问，其一人“性”的本原是什么？其二人“性”的内涵是什么？其三简书所持的人性观是什么？自然其中包括人性的善恶判断等问题。与此相关，另两个问题即心性的关系以及心性的修养问题，将在后面两节中加以论述。

《语丛》前三篇对天命、道德、性情等概念有比较多的论述,而"性"是否出于天命或道德,则无明文表述。但由此并不能否认"性"当有所自出的观点。从天命生物的角度看,"性"出自天命乃是包含于其中的分析命题。《语丛一》第2、4、12简,《语丛三》第68简上,都述列了"天命"、诸物或生命体,似乎暗示着它们之间有某种关系。按照殷周以来的宗教或宗教消淡后的天命观,推断生命体或诸物由天命所生,是没有问题的。较直接的说明则如《语丛一》第18简云:"夫(天)生百物,人为贵。"《语丛三》第67简云:"生为贵。"在"天生百物"的命题下,"生为贵"与"人为贵"各有语义内涵的侧重,后者比前者更为递进,这既是由来已久的人类中心主义的必然反映,亦是人对自己认识的深化及其对自身生命相尊重的结果。《语丛三》第17简云:"天型成,人与物斯里(理?)。"对这句话的解释可能有歧义。如果认为"型成"乃天体之作用的话,那么"天型成"同于天命生成的语义内涵,进而可以把后一句"人与物斯理"理解为"天型成"的结果。理,纹理,可以指人与物,及物与物相互辨析开来之理。这与《诗经》到《孟子》所持的"有物有则"的观点相一致。另一种可能性的解释则是指天地(宇宙)形成,人与物皆包含于其中或随之分成,这是一种宇宙生成论的思考模式,与天命论的思考模式相异。又此句可逗点为:"天型成人,与物斯里(理)。"天型犹天范,帛书《九主》有证。而"型"或"范"乃"命"的理则化、具象化。此语说明人与物的形成皆有其源自天范的内在理则,天型天范则是人伦物道,或者说是人物各自内在本质规定的超越本原。这与前一种解释相近。

对于上面三种语义内涵,我们苟且以第三种或第一种更贴近原抄者之意。此简与《语丛一》第18简所云一起,是天生百物的肯

接说明，并在一定意义上指向“性”或“人性”这一概念。而“性”不论是物性还是人性，在生命体内是构成其本质性的东西，是生命性的原初，与天命直接关联：“天命之谓性”，或者“性自命出，命自天降”。前一个表达见于《中庸》首章，后一个陈述见于简书《性自命出》篇，后者更为原始。郭店简书并无“天命”的复合词，但“天”、“命”分列在同一语句中的情况，却有数例可证。《语丛一》第2简云：“有天有命，有物有名。”第12简：“有天有命，有地有形。”《语丛三》第68简上如缀属第70简上，作：“有天有命有生。”命由天降，物（或生命体）自命出，这也是一条定则，《语丛一》所云“天生百物”与此相通。而《性自命出》云“性自命出，命自天降”，则是在此基础之上的一特定的且更深入的根本命题，它直接而深沉地点明了性或性命的本原，乃在于天或天命的问题。在郭店简书制作以前的时代，以前一个论述更近当时思想史的事实。“天”既为人“性”的本原，那么天所降命于人者有何具体内涵？简略说来，“性”乃天命赋予人之生命本质，包括深刻而丰富的生命内涵。天所命有人常，亦有天道，此二者既内涵于人性之中，亦刻画出人性的理性化特征，它们对于儒家所主张的天人相贯通的人道与伦理思想，具有重要意义。天命于人者，还有一些特征，这里不一一叙述。天命既为人性的本源，那么对于天、命或天命的体察与知觉，则是人性修养及人回归其本原的生命意识的必然要求与反映。

由天命到人性，这是一个逐渐降生与落实的过程。在这个降生与落实了的人性中，其具体内涵及学者对它的主张或观点是什么呢？我们不得不就涉及论性的全部郭店简书作出分析与回答。《语丛》对“性”，尤其是“人性”的内涵有比较全面的陈述与掘发。《语丛一》虽对人性的本原“天命”有比较多的陈述，但如人性自身

到底是什么或有何内涵的问题,则未直接表明。《语从三》亦屡言"性"字,凡4简。第58、第68简下,似是对"性"之本原进行追问,但于"性"之内涵亦未具体深究。第57简则似是关于人性的一个主张,与人性的内涵虽有关联,但亦不能具体地指实;第71简下云"有性有生",则是论性与生命的逻辑关系,从中得出性为生命之本始原质的结论是可以的,但毕竟于"性"的内涵仍无分析指明。另,竹简残片"性"字凡三见,亦皆无所指明。不过,无论是论性的来原,或论与它者的关系,都在一定程度上表明了"性"的某种特征,尤其是性系天命之落实与有性有生的观点,表明性乃天生之物,是包括其具体形式之人或物的生命质体,性者生之质也,性者生也,都是对性的抽象的一般的规定。简书论"性",亦深深地扎根于这种语义解释之中。在这种解释中,就生命的本原来说,还可以导致性、命两词的贴近,《唐虞之道》第11简出现"性命"一词的联用就是一个显证。《唐虞之道》第11简:"巽(顺)[1]乎脂肤血气之情,养性命之正,安命而弗夭,养生而弗伤,智□□"简书"性"字皆写作"眚",与"生"字有别,这直接表明在简书的时代,"性"的概念内涵与"生"的概念内涵其义不容混淆,因此"性命"一词不应该被浅薄化,解释为"生命"、"寿命"义。按此简义可知,人的生命构成,一有"性命之正"的本原者,二有"脂肤血气之情"的出性充体者,且"性命之正"与"脂肤血气之情"具有对立统一的关系:"性命之正"指性命之本原,情之未发、含蓄凝聚于中者,而"脂肤血气之情"乃出斥于性命之中,奔溢于脂肤血气之体与身外,虽仍可在性命之偏出中考虑它的属性,乃至以性统情,但它对性命之正构成一种否定性。如继续掘释下去,性命之正乃精纯不二之天理,脂肤血气之情乃流于气质化的情欲;以天理规范情欲,以性命之正统领脂肤血气之情

的偏出，这始终是儒家性命之论的大旨，在《礼记·乐记》等篇中有深刻而广幅的阐发。所以《唐虞之道》云既要"顺情"、又要"养性命之正"。而后者更为根本，简书云"安命而弗夭，养生而弗伤，智[此]"，实指出养生的根本乃在于"安命"，或者说在"养性命之正"。只有真正地知道"安命"、"知命"之道，于人生命的涵养才有更深刻、更根本的办法；如若不然，只"顺乎脂肤血气之情"，则纯为治标不治本的养生方法，可能适得其反。《易彖·乾》："乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。"《说卦》："和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。昔者圣人之作易也，将以顺性命之理……"亦将性命联言，认作生命体之根本。《庄子》一书"性命"一词出现12次之多，皆指天赋的、自然的禀性。而由性命联言，充分说明"性"中涵"天命"，不过这种涵蕴乃向上通贯而言，就生命自身而言实已被分解、转化为诸部分之陈列或组合，其中"性"乃其最根本者。由"性"而下，又被分解、转化为什么呢？这是性之生问题，同时也是即"性"而探究其内涵是什么的问题，其运动与指谓的方向是分解的下落。

就"性"下落的分解与落实而言，"性"内涵了性之生系列的端初。而为了阐明"性"之内涵，首先不能不说明，我们所谓"性之内涵"的语义。这里的"内涵"不是指普遍意义上概念的"内涵"，或今语普通逻辑语义上的"内涵"一概念，而是指中国传统哲学或文化中某一名词指谓之实体，其自身内在地包涵的其他名词所指谓的诸实体的因素；二者具有一种源流、本末的逻辑生生关系。"性的内涵"这一概念，所指的语义亦复如此，不当浮泛到现代洋化的文化中来理解，是用不着再多加说明的。既然我们已明确了"性之内涵"这一概念，那么对于性之内涵在郭店简书中到底具体指什么，则成为进一步追问的问题。《语丛二》通过性之生系列，对性之内

涵作出了比较全面而深刻的论述，不过它对一些概念间的关系虽划分不甚严密却有体系，则亦是事实。《语丛二》第1至4简：“情生于性，礼生于情，严生于礼，敬生于严，望生于敬，耻生于望，悡生于耻，廉生于悡。”简书已明确指出“情生于性”，则性内涵情端或情气是可以反推得出的。由性到情，则情是性之具体表现，二者虽有生生关系，但情已不内涵于性中，而是呈现相互并列或逻辑上的宗统关系。简书云“礼生于情”，则礼之设制与其活动的基础乃在于情，无情，礼何由生？《语丛一》第31简云“礼因人之情而为之”、《性自命出》第18简云“礼作于情”，皆其证。简文又主张礼生严，严生敬，敬生宔(望)，宔(望)生耻，耻生悡，悡生廉，这是认为礼内包涵有一个从严、敬、宔、耻、悡到廉的礼意系列。知礼守礼，尤其贵在能知守礼所根源的严、敬、宔、耻、悡、廉的精神。于是这里就有一个循环解释的问题，是由礼之全体生其所本之精神来原，还是礼意派生礼之全体？《性自命出》第66简云“祭祀之礼，必有夫齐齐之敬”，前者是后者的充分条件，后者是前者的必要条件，在逻辑关系上自是可由前者推出后者，与《语丛二》所谓礼生严、敬、宔、耻、悡、廉在大体上相通。不过生生、包涵关系的前后者，因对“生生”、“包涵”语义的理解有偏畸或侧重点的不同，导致在充分条件与必要条件上产生言说上的差异。就《性自命出》第66简礼与敬的关系来说，我以为以礼生敬的顺序为是。简书《五行》则很不一样，第22简云“不远不敬，不敬不严，不严不尊，不尊不恭，不恭无礼”，第36、37简云“以其外心与人交，远也；远而庄之，敬也；敬而不懈，严也；严而畏之，尊也；尊而不骄，恭也；恭而博交，礼也”，都是从前者生发后者的关系上来论述的，因而这种内涵只是一种必要条件上的、且能使前者向后者逐渐推廓的内涵。为什么能由前

者推扩出后者？这可能与“外心以交”的基本特性有关。第28简云“圣智，礼乐之所由生也”，第31简云“仁义，礼所由生也”，仁义生礼，或圣智生礼，无非是说礼源于仁义圣智四行，四行生礼一行，而由此实可推出四行包涵礼一行。这同样是以礼之本原定义其本质的方法，但与《语丛》比较却非完全一样。在《语丛二》第1至第4简的生生系列中，由“情生于性，礼生于情”，我们可以说礼内涵于情，当然只是说礼意内涵于情，礼仪则通过礼意的外现作用而收摄含敛于礼意之本体中；但礼毕竟不是情，这一点很重要。而由礼生的严、敬、室(望)、耻、悡、廉等概念是否应归入“情”中？情是一个比较抽象的概念，比其更具体的一些概念应属于其外延的组成元素，而具体的一“情”亦可以直接地说它生于性。

但这里有一个前提性的工作需要处理，在郭店简书制作的时代：“情”的逻辑内涵与外延是什么呢？“情”是否能完全按照现代心理学上的“情感”(feeling)一词来加以处理呢？以及“情”是否为“性”之惟一内涵呢？这是需要严加检讨的。

《孟子·告子上》载孟子答公都子问曰：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”这段话向来解释纷纭，或云以心论性，② 或云即情显性，③ 或云此段引文中的“情”字为“实”义④或性情之“情”义⑤。就孟子回答公都子的话来看，他一方面重申性善之主张并对其言说根据作了深层次的立论，同时对“或曰：性可以为善，可以为不善”的人性论主张作了辩证的分析。且在孟子的回答中，有语路上的转折，第一、二句话与后面

数句间隔较大,应适当分析开来。孟子曰"乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也",对公都子所述"或曰:性可以为善"的主张作了合理的肯定,在孟子看来"性可以为善"乃是在"情"的意义上说的,而"可以为不善"的主张亦应包含于其中,于是即情论性则有所谓"性可以为善,可以为不善"主张的成立。但"性"毕竟与"情"有隔,无论"性"、"情"两概念是如何地靠近,在孟子看来"或曰性可以为善、可以为不善"的主张已是离性言情了,所以"性可以为善,可以为不善"的主张究其实质乃是得"情可以为善,可以为不善"思想的真谛。这样的一种观点自然与孟子的性善论主张有差异,孟子是在性之自身上持性善论主张的,他说"若夫为不善,非才之罪也",才,本始才朴之才,强调"性"自身的实存性与真实性,显然由情回复到性,要求在"性"上论性之善恶。依他的体验,则有性善的主张。但如何确认性善?"性"自身是不能对自身进行反省的,因而必然要求助于能动能思的主体"心"。此外还有一个条件,只有此心体验或反省者确实是性之本始才朴者,才能超越性之诸内涵而真正立足于性之真在或全体上。于是孟子以"心之端"与"性之才"进行原初的体认,其结果则是以四端之心会得人性善的真理:"仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。"思,心之官能。思之所思与思之所以思之间构成一种类似主客、物我的对待。孟子主张仁义礼智四者"弗思耳矣"具有重大意义,说明从人性的内在根原上看,它们不是经"思"而后有,而是人性之本有、固有,非由外铄我的缘故。所以由性验之于心的"恻隐之心"、"羞恶之心"、"恭敬之心"、"是非之心",则是性对于心的原初分解与落实,虽在心上而实即性之本体,缘于不得已之故。恻隐、羞恶、恭敬、是非四者,从天授人禀而言乃心所本涵之性,但从其可体验之表现来看,此四者亦

为性情之情，所以性与情乃一体之两面联贯。于是孟子的性善论主张与“乃若其情，则可以为善矣”的观点是可以相通的，不过因“情”、“性”的立足点不同而有所差异、偏重。[5]《告子上》又云：“梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？”人与禽兽相异者几希，舍仁而失养，则离禽兽不远矣。但是能由此“以为未尝有才焉者”而否定人性善的主张吗？这当然是孟子所反对的。而引文中“情”字乃“实”字义，“人之情”所指实的正是人之性、人之才，与相对于“性”而言的“情”字义不同。总之《孟子》一书中的“情”字义不尽雷同，就《告子》一篇来看，有性情之“情”字义的，亦有解作“实”字义的，应具体分析。[7]

“情”，在《庄子》一书中语义颇杂。《庄子》外杂篇常言“性命之情”，此“情”指性命之实质或实情，如《骈拇》“任其性命之情而已矣”，“则性命之情病矣”。有时“情”直接同于或近于“性”字义，如《盗跖》“皆以利惑其真而强反其情性”，《马蹄》“性情不离”，《缮性》“无以反其性情而复其初”，此“情”当内涵于“性”中；《天运》“达于情而遂于命也”，《在宥》“逆物之情”，《缮性》“中纯实而反乎情”，《则阳》“反其情”，《天地》“致命尽情”，大概都是以“情”言“性”，足见“情”的重要了。有时“情”乃指真实而自然的情状，如《大宗师》云“有情有信”，《天道》“此仁义之情也”，《达生》“达生之情者”。“情”亦有情感义，《山木》云“情莫若率”，“率情”的主张立于《中庸》“率性”之后；《渔父》云“理好恶之情”，此“情”亦当出自“性”。不过对“情”的态度，《德充符》与《山木》、《渔父》似有不同，该篇云：“有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。”庄子并非为了持论人本无情，而是为了讨论人应该成为什么样的人的

观点的:有人之形故类属于人,无人之情故是非不得于身,这样的人真正了世俗情识对身心的伤害的。庄子云“无人之情,故是非不得于身”,“无情”为因,“是非不得于身”为果。“是非”是否内涵于“情”中?这是必须追问的。《德充符》继续云:“惠子谓庄子曰:人故无情乎?庄子曰:然。惠子曰:人而无情,何以谓之人?庄子曰:道与之貌,天与之形,恶得不谓之人?惠子曰:既谓之人,恶得无情?庄子曰:是非,吾所谓情也;吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。……”“故”,依成疏当作“固”,训必固,正与庄子所持人应该成为一个什么样的人的主张相一致。对于“人”,惠子以情理解、固执之,而庄子则以天道作为“人”本,不拘滞于以情定“人”,庄子批判之,宜固其所哉。依郭注、成疏的理解,“是非”、“好恶”皆为情。《德充符》又云“有人之形,故群于人;无人之情,故是非不得于身”,亦可为证。不过庄子对“无情”的理解亦与惠子不同,惠子所谓“无情”,乃根本上要人从心性中泯除荡尽之,而庄子所谓“无情”乃“不以好恶内伤其身,常因自然而不益生”之意,与《山木》“情莫若率”、《渔父》“理好恶之情”正相一致。总起来看,庄子论“情”,大体与“性”有关,或系“性”之直出,或是“性”之内涵,“情”的本质特征乃在于真实诚信。不过就情感而言,具体指实的仍只有“好恶”而已;而就是非为情来看,与孟子一致。

庄子之后,荀子对“情”的划分更为明确,并能就它与性的关系直接进行辨析。《荀子·性恶》云:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理,而归于暴。”荀子认为,情为人性之内涵,性、情、欲三者具有恶的特性。但

情具体指什么，上述引文仍未指实。《正名》云："生之所以然者，谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然，谓之性。性之好恶喜怒哀乐谓之情。情然而心为之择，谓之虑。"又云："性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去。性之具也，虽为天子，欲不可尽也。""性"乃生命成立的所以然者，由性生发出生命体，其内在的过程是依顺自然之理，即"不事而自然"这一点上就是所谓的性，也就是"性者，天之就也"的意思。情为性之质体，依情而明性的内涵，好恶喜怒哀乐六者谓之情，使我们对"情"内含的对象有更清楚的认识。欲乃情之欲，应情而生欲，但欲是否与好恶喜怒哀乐一样，可以作为"情"内含的对象的呢？这一点恐须区别。《正名》云"性之具也，虽为天子，欲不可尽"，王先谦集解云："具，全也。若全其性之所欲，虽为天子，亦不能尽，秦皇汉武之比也。"性与欲似可直接发生关系，当以"欲"内涵于"性"为是。还需说明的是，"欲"为欲望义，与情之好恶不相同，但欲与情并不绝对分离，欲乃情之应，情则肯定欲。

《礼记·中庸》："喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。"朱子章句云："喜怒哀乐，情也；其未发，则性也。无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也；无所乖戾，故谓之和。"情之含敛未发，无所偏倚谓之中，也即是性；情之已发显现则离性言情，情发中节是乃情之正，亦乃情之和。这显然是以论情为主，然亦把情性区别开来。依朱子章句，情可以指实为喜怒哀乐四者，其未发之端内涵于性中，但性本身不即是情，亦不以情为惟一之内涵。《礼记·乐记》云："夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。"《乐记》认为凡人皆有血气心知之性，反认为没有哀乐喜怒之

常,这一主张看似与《中庸》所云相反对,实乃一致。“无哀乐喜怒之常”表明哀乐喜怒非常性,它们可以如未发之“中”的状态凝敛藏蓄于性中。但情毕竟不是性,情为已发,与性之本始才朴义相对,只有“应感起物而动”,“然后心术形焉”,才能使性体内涵之未发之情表现为已发之情。未发之情乃强名,已发之情乃实情。在情之显现中,“感物而动”与“心术形焉”这是两个必要的条件,与《性自命出》物取性、心取性的思想相一致,而与《中庸》并不矛盾。《乐记》认为“夫民有血气心知之性”,实已表明血气心知可以性规定之,从简帛《五行》、《孟子》到《荀子》等,都予以承认,不必证述。这样,性的内涵不当只有情感之情,实已锤定。《乐记》又云:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。”联系《中庸》等论性情的思想,这里的“好恶”可以被确定为情,情之显发,还与欲、智相关。其云“感于物而动,性之欲也”,表明欲亦生于性,或性内涵欲的因素。

《左传·昭公二十六年》云:“人有六情:喜、怒、哀、乐、好、恶。”《礼记·礼运》运:“何谓人情?喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,七者弗学而能。”《礼运》实已直接指出情即人情,人情乃天性自身本来涵有,非惟后天习为的结果。“人情”不同于“情感”,现代语义上的“情感”一词,是一个心理学概念,而“人情”一词虽流传于现代,但在古典语义中,却与心性之学有非常直接、内在的关系。“人情”之内涵远过于“情感”,它是中经人心之作用而表现在外的人性,且依距离人性远近的程度,而有主客特征强弱之分。不过,需要指出的是由于性、情的关系过于密切,在古典文本中也常导致性、情混言的情况,《大戴礼记·文王官人》云:“民有五性,喜怒欲惧忧也。”就是一例。

《性自命出》第17、18简云:“(圣人)理其情而出入之”、“礼作

于情'。第20简云:"君子美其情,[贵其义]……"第23简:"凡声,其出于情也信,然后其入拨人心也厚。"第28简:"韶夏乐情。"第29简:"凡至乐必悲,哭亦悲,皆至其情也。"第40简:"信,情之方。情出于性。"第42、43简:"凡用情之至者,哀乐为甚。"第46、47简:"不有夫奋作之情则侮。"第50、51简:"凡人情为可悦也,苟以其情,虽过不恶;不以其情,虽难不贵。苟有其情,虽未之为,斯人信之矣。未言而信,有美情者也。"在这些论情的言论中,第29简,第42、43简与悲乐、哀乐这些情感性质的"情"相关,但它们并不能占住"情"的本质内涵。第18简云"礼作于情","情"从根本上不能解作情感之情是很显然的,因为把感情作为礼的基础的看法,无论与礼的本原或是与我们自身对礼的体验来看,是十分疏阔而不得要领的。《语丛二》第1简云"情生于性,礼生于情",性乃生命之本原,情则为性之发现,是人的内在生命的流露,反映的是生命的诸种情况,而情感不过为"情"的一种含义而已。情,也即人情,所反映的是人之为人的诸种实际情状,与性为人之所以为人的本原不同。人情的本质特征在于"信",由"信"有真实、真诚等义,这不仅是对个体间的生命意识与活动负责,而且也是对个体生命自身的一种承诺。人性的异化,生命的虚假,乃正在于人情失其信度,而成为无情无义之人。道本于情义,以道为教的目的乃正在于以情义来规范人的现实生命与生活,同时对人生的本原"天命"负责。《性自命出》及《语丛》都认为"情生于性",因此我基本不同意把"情"完全作为情感来阐释的观点,而主张以人情,即以人性的展开而显露出的人的生命活动的实情来理解"情"的基本内涵,但其中并不排斥情感义,因为情感亦人情之一。总的看起来,性、情、欲之间是有区别有联系的,对于"情"的看法思想家们的观点颇为复杂。就语义

来说，情有性情义，有情实义，有情态义，有情感义等；在语义的流变中，最初是蒙混不清的，中经语义的分裂，到荀子的时候变得比较逼窄且抽象了，但观其大体，作为具有相当稳固性的哲学范畴，则"情"乃性之落实、外显，而偏重指向喜怒哀乐好恶之情感义。情感亦人情也，而其他诸义可涵摄于"人情"中，如"情实"所包含的真信语义成为思想家们对"情"的应然性规定之一。情，真实诚信才可贵，虚假欺骗乃遭人鄙薄。对于郭店简书中作为特定哲学范畴的"情"，我们权且以情感为重的"人情"义规定之，并把喜怒哀乐好恶列为"情"所包含的确实对象。而对于其他概念则应谨慎处理，如悲、忧、愠、忿等可以径直称之为"情"，但对于知、欲、血气等则应略加分析。

《语丛二》论性之生系列颇为复杂，今略加分编，抄列如下：

(1) 情生于性—礼生于情……
恶生于性……
喜生于性……
愠生于性……
(爱生于性……)
(子生于性……)
] ——情——]

(2) 欲生于性——虑生于欲……
念生于欲……
稷生于欲……
浸生于欲……
返生于欲……
] ——欲——] ——性

(3) 仁生于性[8]……
爱生于性……
子(慈)生于性……
智生于性……
] ——理——]

(4) 强生于性……
弱生于性……
] ——力——]

(5) 瞿生于性……] ——能——]

就《语丛二》"性之生"系列来看，人性内涵的因素既是如此之复杂，有"情"、"欲"、"理"、"力"、"能"五素，那么我们实难以下一个或善或恶的绝对纯一性价值判断的。就人性内涵的抽象因素来说，人皆有此五种因素，即在此意义上而不涉及五种性素的具体内涵或内容的话，可以得出人性的抽象同一的结论。而如果要对人性进行此层意义上的善恶判断，则只能是天赋性善的超人道之善恶的价值判断。此一判断的意义是伟大的，是对人性终极根源与生命意义的无限肯定，与《诗·大雅·烝民》"天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德"相传统。但就性素的五种具体内涵来讲，或所谓以情显性等论调来看，则只能得出性有善有恶，可以为善，可以为恶的结论。孟子在《告子》篇中对这种论调已从其持论的角度上予以合理的肯定，同时对其未见人性天赋之善的偏蔽，予以批评，我以为是切中肯綮的。

总之，我们不能肢解郭店简书所反映的战国早中期人性的内在构成，及人性论观点的总和。为了全面地反映郭店简书人性论的观点，进行细致而严谨的研究工作是十分必要的。

上面，我们已对《语丛二》的人性论观点进行了辨析，而对于《性自命出》，亦应该加以深刻而全面的梳理。无疑，像人们早已评论过的一样，《性自命出》篇是郭店简书有关人性论或心性论的重要作品。既然如此，那么它对人性的论述有何特点或观点具体如何呢？《性自命出》对"性"、"情"内涵的理解与战国中后期的规定并不太一样。简书认为"性自命出，命自天降"，可知性内涵天命的本原因素是不必多言的，但由"性"下落分解反观其自身的内涵则是如何规定的呢？第2简云："喜怒哀悲之气，性也"。喜、怒、哀、悲是什么呢？我们可以根据后来的看法，设定它们为情，于是有了

情气为性的看法。不过情气为性,与"天命之谓性"并不矛盾,一个是从下半截说,一个是从上半截说。此外尚需说明的是情气为性,还不是以情为性。情气的说法似与《中庸》"喜怒哀乐之未发谓之中"相一致,其特别之处乃在于以气之含凝、充盈,消融、涵摄情之发见。第4简云:"好恶,性也。"好恶,在庄子与荀子那儿都被明确地规定为情,似从性中已分解落实到情中。郭店简书云"好恶,性也",则此判断似独立于"情生于性"的陈述,与《语丛二》"恶生于性"、"情生于性"的情况相平列一致。这一比较特别的情况,有力地证明了在郭店简书的时代,人性论的主张未必是泛情主义的。确实,我们体验"好恶"与"喜怒哀悲"之间的差别,颇有一些特别的意味,喜怒哀悲是一种自开自落的情感体验,并不必挂搭其所喜所怒所哀所悲的对象物上,而"好恶"则不然,必定有所指向,"所好所恶,物也"(第4简),没有不与物相对的好恶。好恶的这种特性,正是判断其为"性"的根本条件。《性自命出》第2简、第5简论性物关系都包含着这重意思,不独是物取性出而已。第39简云:"仁,性之方也;性或生之。"第40简云:"爱类七,惟性爱为近仁。"爱与仁并不雷同,惟性爱为近仁,依《语丛二》"爱生于性"的说法,在《性自命出》篇中当以性生仁、性生爱为相并列的命题,尽管二者有千丝万缕的联系。而有了"性生仁"、"爱生于性"和"好恶,性也"这些出自简书的判断为支撑,我们再回过头来反思前面性为情气的看法,则有些问题必须在拆除学术成见的干扰下,直观其本真,才能进行深人的研究。

《性自命出》的人性论观点,从总体上来看即是认为情出于性,性自命出,命自天降;道始于情,终于义,道兼情义。喜怒哀悲之气,性也;好恶,性也。仁,性之方也,性或生之;爱类七,惟性爱为

近仁。情由性出，是表现在外的诸种生命情质之总和；信为情之方，无信则不真不诚，丧失情之根本，简书云"凡人情可悦也"，又云"未言而信，有美情者也"，"情"已内在地包含人情、情实之义。凡人皆有性，四海之内其性一也，然而心与性不同，心无定志；其用心各异，教使然也。性一心异，是该篇简书人性论的基本架构。这深刻地表明人性虽然是人皆有之，且无有不一，但人之用心却各有差异；心之本体虽亦必降自于天，得到性的肯定，但心之用却是超越性之规定而具有自身的独在性，性与心的差别即是天与人的差别。教直接作用于心，通过心反作用于性上，而所谓物动性取、取性出情亦是通过心进行的。简书的人性论特别强调用心之异与教化的作用是必然的，但这并不意味着本然之性、先天之性的崩塌，而是受心的作用后，人性在经验与后天的层次上发生了变化，在根本上"性"还是本质的同一，也即本然之性天然地同一。应该把在人者的"性"分析为本然之性与受心作用之性，但二者在本质上仍是同一的。肯定人"性"的本然性，与人性能受或受到其他因素的作用，是两码事件，不能搅作一团。无疑简书在肯定物能动性、心能取性，且用心各异的基础上，肯定了性能向其同一性的对立物如情、欲、理等转化。而性亦表现出各种不同的特点，这种因教养的不同而使性表现出不同特点的观点，正是人性修养的基础。因修养之不同，人性的不同表现使人格各异，或者可反过来说，人格不同则其养成之性各异。

简书《成之闻之》第 26 至 28 简云："圣人之性与中人之性，其生而未有非之节于而也，则犹是也。虽其于善道也，亦非有译娄以多也，及其専(溥)长而厚大也，则圣人不可由与墾之。此以民皆有性，而圣人不可莫(慕)也。"这里正强调的是圣人之性虽一于人，但

因其修道的不同而有人格高低之别。“其生而未有非之节于而也”,当作:“其生而未有非之,节于而〈天〉也。”[9]“泽娄”,语义不可解,不作强说牵合。“虽其于善道也,亦非有泽娄以多也”,与下句比照覆读,其意思大体是说圣人与中人初始于善道,并无人格涵养上的先天差异。“墠”,裘按云:“‘之’上一字疑当释‘墠’,但不知读为何字。”[10]“墠”似读“禅”为是。“禅”,《说文》本义为“祭天”,但其引申义有传让之意。“由”,《尔雅·释诂》:“遹、遵、率、循、由、从,自也”。《尔雅》语词常同条互训,因此“由”有遵循、依照、跟从之义。“则圣人不可由与墠之”,强调了圣人与常人的差别,圣人所达到的人格境界是一般人无法跟从而达到的,亦是不可传递而让度的,这样与后句“而圣人不可慕也”相一致,圣人的超越性也正于此处显示出来。《成之闻之》第26至29简大致是说,圣人之性与中人之性,自降生以来即本天然,节成于天命,不过如此而已。对于善道而言,圣人与中人亦非有天然的差异,然而论及其由修养而达到溥长且厚大的境界,则圣人的品性非一般人所能循从。这就是为什么虽然人皆有性,而圣人却不可企慕的原因。[11]《成之闻之》同样强调人性修养之重要,在简文中随处可见,这里就不一一例证如下。文中论圣人之性与中人之性相一,似乎意味着与下愚之性有别,但在《成之闻之》的现存全部竹简中却无对此意见的确证,所以不敢臆断。设若下愚之本性亦与圣人、中人之性一,则简书不论及下愚之性的原因,可能是因为下愚资质鲁钝,或者心窍淤闭,晦暗莫明的缘故,简单说来其属天的因素本一,但其属人的因素拙劣。《论语·阳货》:“性相近也,习相远也。”又云:“唯上知与下愚不移。”《论语·雍也》:“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也。”在孔子看来,人性是相近的,而人的生命成就之所以不同乃由于教习

使之相远的缘故。但“性相近”到底是何意思呢？天命于人之性大体没有什么区别，它并不直接地决定人之生命成就的不同，所以人性个体间的几希差异相对于人的生命成就来说是可以忽略不计的。但孔子又把上知与下愚对立起来是什么意思呢？难道“唯上知与下愚不移”，与个体间人性的内在些微差异没有关系吗？简书《语丛三》第20简云“智生于性”，说明性本内涵智素，智自身并非是性，智乃性之生果。所以“唯上知与下愚不移”并不与性直接发生关联，而是落实在人智的资质与能动作用的不同上。正是心智的不同，在一个关键要素上决定了人的理解能力及个体才质之间的差别。但是这种解答却在一定程度上绕开了对“性相近”的内在追问。如何更内在地理解“性相近”的含义，需要创造性地移植与解诠。我以为“性相近”可分解为三个层面进行理解，其一是说天命于人之性，即生命体本然之性皆一；其二是说人禀受和合生命的性份降生以后，由于修养功夫的不同，或者再受天命的性份不同，或者心取性出，其性份的表现不同；其三是说人性因其内涵诸要素之发见与作用的不同而有分异。前一个层面是根本的，后两个层面则是在前者的制约之下发挥其人性离异的作用，但无可否认的是此作用皆已落人第二义，不可与第一个层面的人性义发生抗衡。现在回过头来思考《成之闻之》不提“下愚之性”的原因，自然是接受了孔子的教诲，但也没有由此走上人性天然即异的观点，而与孔子“性相近，习相远”之教相背离。因此那种把人性分为上、中、下三等的做法，大概是就“性相近”观点的第二、三重含义来说的吧。《性自命出》云“凡人虽有性”，又云“四海之内其性一也”，《成之闻之》第25至28简亦云“民皆有性”，并强调圣人之性与中人之性的天赋相同，似乎简书持人性相一的论调是当时的一个共识。不过，

《性自命出》又云:"未教而民恒,有性善者也。"此"性善"乃天性之善的直接呈现,与尚未着善恶判断的天命之性仍有区别。

但天性之相一,并不否定人性修养上的差别,甚至迥异殊趣。简书在肯定前者的同时,亦着重强调论述后者。人性修养不同,则意味着人格成就或人生境界之有异。所谓人性修养的不同,乃修道为教之不同;修道为教之不同,则根本在于心性相互作用的不同:在心性的相互作用过程中,性是生命的本原,能在心的作用中分解转化出来,表现生命内涵的丰富性与深刻性,表现人格境界的分别与崇高;心在对性的作用中处于主动的地位,一方面使性之内涵展现出来,另一方面亦能给自身,最终给性注入人性修养的精神内涵,使人能在心性的涵持修养中觉悟到人自身生命本原的崇高伟大,以及生命境界的博厚悠久。而所谓给人性注入精神的内涵,并非是人能改变天性,而是成就天性,《易·系》曰"成性存存,道义之门",斯此之谓乎！简书尤其是《性自命出》对心性的相互作用,及人性的修养有重要论述,我们将放入随后的两节来讨论。

第二节　简书的人心论

心与性既是密切相关联的,亦是相互对立的。如何理解二者的关系？这是一个前提性的问题,不得不预先作出说明。"性"本训"生",但又不雷同于"生","性"是生命体的本始质具,或者说是生命体的本原或原初,生命体的复杂性或深刻性,及其有机性等等都是在"性"的基础上加工、转化、生发而成的。中国古典哲学或文化以"性"作为生命的本原,就人来说,人性作为人的生命本原或原

初的假定，它应该而且实际上已充当了人的生命的一切特性的原初或本原的角色，因此在人性之中实已设定包含人的现实生命的一切要素。但这些要素全部是未经展开的，甚难明析，譬若浑沌全深之境，虽完美自在，但亦晦暗莫明。仅有"性"，还不是生命的全部，它只是在人的生命构造中奠定了基石，走出了原初的第一步。但在人的现实生命的持续活动过程中，"性"并没有消解或绝对地变异，而是在生命的持续变化过程中却保持自身的同一性，因此仍然可以从逻辑上说生命以性为本原，为原初的肯定。在人的情、欲、理、力、能等生命活动或作用过程中，性仍存在着，它并不因为生命体或生命意识的分解落实而不存。简书《语从二》及《性自命出》等篇不但认为性自命出，命自天降，而且认为性生情、欲、智、仁等，在此基础上人的肉体生命和精神生命的全部内涵被逐渐产生出来，并合乎逻辑地建构成有机整体。从天命到人生，从形上到形下，从形内到形外，人的生命形成了一个隔而未绝的辩证统一体。

既然人的生命整体地源自天命，则心亦天授予人的一物，人之所以为贵或异于他物的一个重要因素乃由于人有心。在心性关系中，性是生命的本始，则心亦不离性的肯定，即从心之所自来看，亦是以性为质具的。当然从纯生理的角度看，心的本体原自天赋，亦即为性，但心的诸种作用，包括灵觉智识之用，与性的关系如何呢？从性肯定心的角度看，心之诸用皆以素材的样式潜涵于性中了，所以从性到心，亦是分解与发见的关系。但在中国古典哲学中，心体的器质性逐渐被淘汰出心性论的思考范围了。在心性论中，心之体实以诸用为体，并在此基础上重新建立心之体用关系。不过在先秦时代，心是以其器质性为体，还是以其作用为体，一直是一个颇为复杂，纠缠难分的问题，不应该作简单化处理。心体的器质性

本身即性现实化、血肉化者,不存在心性的分裂,如果有分裂,则是在名言与所指上类属不同了,因而不必再加追问;而真正造成心性的分裂或分离,乃是心之所以为心者:心从“性”所内涵的因素中生发出来并结聚成体,构成了范畴上的“心”这一概念。人性与人心的对立,可以说基本上代表了天人的对立,其统一亦复如是。人心从本原上来说即是人性,这是理所必至,不必多加论证的;但人心异于人性的特质乃在于人心的自在性,即心之所以为心者,或心确定其为心的特质者。心的这样一种特质或自在性是什么呢?先秦诸位思想家所思的结果并不尽一致,如心有道德主体、情感主体、认识主体以及意志主体等诸种说法。《诗》、《书》对心的内涵,其认识既比较原始,又比较复杂,并在有些地方或篇目中比较深刻。在《孟子》一书中,心作为四种主体,都能找到明确的根据。实际上思想家们普遍接受了《诗》、《书》的说法,包括庄、荀二人,亦无不如此。可以说心乃诸种作用交织而成的综合主体。不过心在发挥其为善的作用时,亦能为恶,因为心自体亦具有盲目性、冲动性和非理性的一面。人性对人心的肯定,已经给心先天地设置了这种内在的矛盾,所以治心才成为人性修养中必要的一环。此外,心与性的分裂既造成了对心的存在的肯定,亦产生了心性间的双向关系。就心对性来说,心可以作用于此性,亦可以涵持此性。所谓作用,强调对性的分解与改变,所谓涵持强调对性的全部内涵的涵有与保持。这似乎足以说明心确实对生命体具有主宰与统摄的作用,对由性分解而来的全部生命内涵亦具有统辖功能。不过相对于性来说,心也并非完全超然独在的,也必须按照性的内在本质以立道与修教。这样一个过程同时也是可逆的,尽心、知性、知天,虽然由孟子明确提出,但恐是中国古典人性论的基本理路之一,在理论运

作的背景中原无儒道之分。当然,各个思想家的思想或其思路都在一定程度上个性化了,对"天—性—心—人"这样的一个大体结构总是有所个性化的修饰或解说的,我们似无须在此作肝胆楚越的论辩。心对由性分解、表现出的内涵如情、欲、理等,皆能发生相互的作用,这亦是人性论中必须加以说明的。此外论心还必须论身心关系,这也是心性论的重要内容之一。最后在心性的修养上,人格之成就与德性的涵养密切相关,强调"德"对于人格生命的重要,是从上古文化直到文化传统的当今延续中颇为关键的一环。修养与修养之教不可分离,而教以道为本,以道设教,这是传统文化的精华之一。所以在修养论上,反己修身,以道设教的思想也必须得到应有的重视与讨论。这并非仅为儒家的思想要求,道家亦莫能外。立说的相异,并不必定表现为思路的相左。

心不论是在心性论中,还是人性论中,都是非常至关重要的一环,我们不能不对它作具体的分析。就郭店简书来说,儒道两家的出土文献皆有值得发掘或论述的人心论思想。先看道家是如何论述人心的。老子有关人心的论述尤其表现在身心论与心性修养的问题上。《老子》简甲云:"天地相合也,以逾甘露;民莫之命,而自均焉。"又说人法天地,天地法道,道法自然,那么在老子看来一个应然之人,则是一个法道性自然之人,这样的人根据《庄子·天下》篇的评论即是真人。在天人相分的架构中,老子以人法自然的命题,消解了人与天相对立的一面:人的生命活动,以及实践行为,无不应以"天的"规定"人的"。"人为"在实际的活动中并没有被有意地取消,但在实质上、在心性的深处完全被消解了,因此道家所主张的人为乃无为之为。"自然"落实在人身上分解出来,以《老子》简甲第31、32简的表达最为完整,其一个倾向是对违犯天为的实

际"人为",主张予以消淡:"是以圣人之言曰:我无事而民自富,我亡为而民自化,我好静而民自正,我欲不欲而民自朴。"自古以来的暴君们无不与此相反对,于今尤烈。

在此理论前提下,我们再直接分析老子有关人心的思想。《老子》甲组第27、28简云:"闵〈闭〉其兑,塞其门,和其光,同其尘,锉其锐,解其纷,是谓玄同。"[12]乙组第13简云:"闭其门,塞其兑,终身不侮。启其兑,塞其事,终身不逨。"[13]"逨",帛乙作"棘",王本作"救"。玄同之境乃所谓超然独在之境,不亲不疏,不害不贱而为天下贵。如何达到玄同之境?简书认为要闭兑、塞门,和光、同尘,锉锐、解纷,其实质是把人从身外的存在、感官的存在、欲望的存在中解脱出来,回到内在的、原初的真实生命存在中。不过所谓闭塞、和同、锉解,并不是实际的行为活动,而是本心与兑、门、光、尘、锐、纷的分离。感官的作用,尘俗的流染,锐纷的扰乱虽依旧如故,但达到玄同之境的人,其心却不与之竞驰,介人它们反复跌宕、纠缠不已的活动中。而心与感官的分离,心与物的分离,则包含于其中。但必须同时指出,所谓分离并不是它们间的分裂或对立,而是心以无心之境自在地活动于感官与外物的活动作用中,所以分离不是实际的分离,反而是在无心之心意义上的芒混、和同与统一。所谓无心,也即自然之心。甲组第2简云"视素保朴,少私寡欲",乙组第2、3简云"可以长[久,是谓深根固柢],长生久视之道也",这已由心的离外向内作用,返人性地的修养中了。人性或人所禀之天德,乃生命之根本、生命之朴初,而与"性"之本性相对立的私意与欲望,以及纷扰的外部世界,皆是瓦解人之本真生命的力量。大概老子还认为人性的涵持、保守以及通贯,乃是人之生命安立与持续的根本;反之则是生命的堕落、瓦解与崩溃。这必然强调心性

对于生命的核心作用与意义，强调心与物的分离而向性的复返，道者返之动，心灵活动的真正意义乃在于法自然以修身养性。这种意思，在甲组第24简中有明显的表达："至虚，亟(恒)也；守中，笃也。"亟，或当释极。心与感官的分离，心与物的分离，在一定意义上说正是"虚"。能虚则有所止定，老子之意自然是要人的生命立于性地之上，含德冲淡，率性自然而已。又"至虚，恒也；守中，笃也"，与"深根固柢"之意相通，都是在根柢上护持、涵养生命之本原。乙组第3、4简云"为道日损，损之或损，以至亡为也，亡为而亡不为"，心在与物的分离中贯彻的自然是"为道日损"的精神，但损之又损的目的，并不是绝人实际之所为，达到一个断绝生命来源或者实际生活的境地，而是人之生命立于独境，接通生命之本原，又反借无心之运，回到无为而无不为的淑世、济世生活中。

在老子的心性修养中，最重要的是解决心与欲、心与身的问题。欲，又由心对性的分解而来，在一般观念中欲受到心的支配。欲代表感官的、与外部世界相联的东西，它紧紧地把人拉入尘俗生命的存在中。从欲到欲之所欲，必须有来自心的力量作主宰支撑，即使是欲自身，也是作为心的一种功能而存在的。所以心对欲的消解乃是本心对欲望心的消解。而所谓消解，甚至是连心支配、主宰欲发挥其为所欲为的那种作用亦应从根本上取消或撤去。实际上心与欲的关系，心与身的问题相长。"身"的存在乃是一个颇需要分析的概念，"身"可以代表生命整体，心性情欲以及肉体的生命活动都可以其囊括之。而当身与心对立时，身一般指肉体的、现实的生命，感官、情欲常常被系缚在"身"上。当然在道成肉身的意义上，"身"已完全被精神性的东西纯粹化了，生命的现实活动，乃人道的流行，德性的畅扬，"身"乃道德的立体的、现实的、活生生的符

号，《老子》所谓"含德之厚者，比于赤子"[14]，"修之身，其德乃真"[15]，《大学》所谓"德润身"，"心广体胖"，《论语》孔子自谓"七十而从心所欲，不逾矩"、"守死善道"，莫不贯通。

老子的身心论有一些比较特殊的地方，今引原文，尝试解析之。乙组第5至第8简云："人宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱［若惊］？宠为下也。得之若惊，失之若惊，是谓宠辱［若］惊。［何谓贵大患］若身？吾所以有大患者，为吾有身。及吾亡身，或（有）可(何)［患？故贵为身于］为天下，若可以迁天下矣。爱以身为天下，若可以去天下矣。"前两对方括号内的字，原简抄脱，依文意及语句的联络关系，当补。"去"，帛甲作"寄"。这段话的重心在于讨论安身问题。人的存在，乃首先是肉体生命、现实生命的存在，而此身的安立与否，确与人的心灵密切相关，身与心是相互影响的。心之所患，乃主体之我忧患此身的存在与安立。此身如何存在，是心忧的一个重大问题。老子解决此问题的办法是以"亡身"消解"有身"，进而安放此身。这似乎是非常玄乎的吊诡之言，其实从道法自然，无欲、无为、好静，到视素保朴、至虚守中、深根固柢的角度看，"亡身"即是消解对此身的有欲的、尚为的、私意的存在，其根本即是对"我执"的消解，化"有身"为虚无素朴，回到无心自然的空明中。用老子的原话说，当此身不属于此心之私有时，则此身放之四海而无忧："故贵为身于为天下，若可以迁天下矣；爱以身为天下，若可以去天下矣。"从"有身"到"亡身"到"安身"，此身其实一贯，而心灵的作用则颇不一样，生命的意识也完全换了一种生存的方式。所以身之安立，乃根本在于心之安立，而不在情欲或感官的需求中安立。乙组第13简"启其兑，塞其事，终身不逨"，王弼本作"开其兑，济其事，终身不救"，就对以情欲或感官需求的满足来安身的态

度，作出了强烈的批判和否定。身之安立，其本在心之安立，心之安立首先要求消解我执心理，因为“有身”、“亡身”乃根本取决于此心是否坚执之。对于消解“有身”之心来说，此心乃无心。

就养生来说，甲组第35简云：“益生曰祥，心使气曰强，物壮则老，是谓不道。”弱者，道之用；不道，则丧失道以柔弱为用的特性。“心使气曰强”，强与柔弱相对，自是蹈入不道之中。然而为什么“心使气曰强”，是谓不道？儒道的分线之一即在如此，儒家对刚强之理颇有会心，道家则对柔弱之理独有冥悟。气，体之充，它的运动状况及如何运动是能够受到心的支配和主宰的。“使”，即驱使、支配、主宰，老子与儒家的心气、身心论不同，他主张取消此心对气、对身的驱使、支配和主宰作用；如在生命运动的过程中具有驱使、支配和主宰的意识，即已是离弱柔而入刚强了，刚强者死之徒，与老子的主张已背道而驰。看来老子不但主张抟气至柔，而且实质主张心柔。心之柔弱，即是心消解了其自身违反道性而偏执人为、有欲、尚动之心，说到底，心之柔弱乃要心是个自然心，人要是个自然人，一切依天理而行，无一丝一毫人欲的造作、施为。在由刚强、弱柔之对立，向心性的深处发掘下处的时候，其至极之理无有不通，不分儒家、道家之争。[16]

但是现实中的人深深地扎根于有欲、有为、有身、有心的生命活动和意识中，因而如何从根本上把人变成一个无欲、无为、无身、无心而纯任自然的人，则是老子哲学的另一个重要问题。这就是含德、积德以修身的问题，此“身”乃指人的全副生命，不仅仅是肉体的生命而已。第33、34简论述“含德之厚者，比于赤子”之情状与道理，这与《大学》“德润身”的论调可以相通，但所谓“德”的内涵不一，也是不言而喻的。乙组第1至3简部分简文论述了积德对

于养生和有国具有双重作用。但是另一方面,人的德性的涵养、积聚也是与修身活动分不开的,乙组第15至18简对此进行了深刻的论述,由修身到修之天下,由"其德乃真"到其"德乃溥",是一个层次分明、脉络清晰,依照逻辑的推理逐渐递进展开的过程。这一点似乎又与《礼记·大学》的"八条目",有惊人的相似之处。儒与道在一些古老的主题上,其观点和思考的方式未必泾渭分明。老子之后,黄老派、稷下道家,以及庄子等人,就道家的人心观作了发展和深化,因不属简书的组成部分,故在此不加论述了。

郭店儒家简书对心的论述,远比《老子》来得复杂、细腻和完备。心不是一个无所藏的空白,心之所藏《性自命出》等篇称之为"志"。"志"是一种具有确定内容如意向等的固定心理物,它由心而产生,是心之内涵,但同时亦反过来肯定心的存在,在心体致用的过程中亦具有重要作用。人皆有志,且皆须立志。志应如何立,又立如何志?这是心志论的最重要的思考问题。《论语·子罕》孔子说:"三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。"心有定志,这是孔子此句话中包含的一个必然结论。不过此句话对"志"的意志的坚定与执持作了突出的表现,但也不否定在"志"的内涵方面充实不已的重要性。孔子对如何立志,以及对立何等志,是有权衡、评论和一定的标准的。《为政》篇记孔子自谓其年十五而有"志于学",《述而》篇记孔子曰"志于道"的主张,以及《先进》篇孔子对子路、曾皙、冉有、公西华四人"各言尔志"的倾听与赞评,可知孔子本人对于人心之志以何确立和如何确立,是有所偏向与侧重的。大体说来,孔子主张以道立志,以道作为所志的对象,进而通过内化之心态使人的内在生命变得充实刚大起来。这无疑是以成就圣人的人格理想为目标之"志"。有关论"志"的思想,在郭店简书中颇有反映。《语从

三》第50、51简即有同于《论语·述而》孔子曰“志于道”句的抄录，第15简云“离志，益”，正是孔子思想的合理引申。《性自命出》第1、2简部分简文云：“凡人虽有性，心无奠志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠。”奠，定也。“心亡定志”与“心有定志”互为反题，由心无定志到心有定志，这其中的根本功夫乃在于以“习”定之。习，有所以习之者。在孔子看来有“志于学”、“志于道”等办法，以学以道长期反复熏习其“志”，使之如巍巍泰山坚定不可动摇，这就是通过“习”的办法使“志”植根于性体中。第11、12简云“养性者，习也”，第13、14简云“习也者，又有习其性也”，使我们对“习”的巨大作用，“习”的对象、目的，以及“习”之所以习者，有比较深切的理解。只有扎根于性体中的心志才是真正的定志，但这并不意味着志之本体不存在于心中。就“志”来说，简书还进行了更明确、更内在的分析，《语从一》第52简云“志，志𡰥。”裘按云：“此句当读为‘志，心𡰥’，或‘志，心之𡰥’。”[17]此说亦可。𡰥，从司从殳，或读为司，或读为役，其义相近。[18]在心之志可谓体，此志之发用亦可谓之志，是“志”的两种含义在《语从一》第52简中完全区别出来。孔子云“志于学”、“志于道”之“志”，与“匹夫不可夺志”之“志”似已有此区别。郭店简书之后，《孟子·公孙丑上》以志帅气，《庄子·人间世》云“若一志”、《达生》云“用志不分”，《荀子·解蔽》所谓志为心之藏的观点，都已把“志”反推、建构于心的内涵中。

不仅如此，郭店简书的心志论也似是孟子“以志帅气”思想的前导。这里首先要对“气”作一些追问，《性自命出》第2简云：“喜怒哀悲之气，性也。”此气乃性所涵之气，性气乃血气之本。《语从一》第45、46简云：“凡有血气者，皆有喜有怒，有慎有慭（狂？）。”此血气充之于周身，或可称之为气，《性自命出》称之为“郁陶之气”：

"目之好色,耳之乐声,䭃舀(郁陶)之气也,人不难为之死。"(第43、44简)此是小体之气。《语丛一》第46至52简以志、气的两分对"体"进行了深刻的理解:"其体有容有色,有声有嗅有味,有气有志。凡物有本有卯(标?),有终有始";"容色,目司也;声,耳司也;嗅,鼻司也;味,口司也;气,容司也;志,心司。"其中"凡物有本有标,有终有始"是理解志气关系的一个总的原则,它深刻地说明在志气二者间,志为本、气为末,气之充由内及外,有始有终,这暗含着志使气、志动气和志帅气的观点。目司色,耳司声,鼻司嗅,口司味,皆是气之发用,《性自命出》直接断之为"郁陶之气",并评判道:"人不难为之死。"从今天的观点来看,此气皆感官的欲望,流于人欲而已。所以心取性出,物动情欲,必以心志统帅之,否则穷人欲而天理灭矣。依《性自命出》篇,情气本即性,或者说性中涵情气;又依我们上面的疏通与联缀,性中所涵之气实也包括欲气等内容。心取性,物感性,情欲之气从性中流出,充之于体内,敷之于周身,睟之于肤面。此情欲之气的流动与日用,对于人的现实生活与生理需要,亦是必不可少的,有其合理性存在的一面。现实存在之心与诸体,皆以情欲之气为管带,不过心之所欲与诸体之所欲不同,心之所欲"志于道","志于仁"[19],乃气之精明纯粹者,并据良知良能以支撑、建设生命;小体如耳目鼻口等之所欲乃声、色、嗅、味等,乃气之终、气之末,"郁陶之气也",因而心志与诸小体的对立显然是存在的。二者和谐共存的条件乃是以志帅气,以志使气,以志动气。这在孟子那里得到了明确而长足的发挥。《孟子·公孙丑上》:

(公孙丑)曰:"敢问夫子之不动心与告子之不动心,可得而闻与?"

(孟子)曰:"告子曰:'不得于言,勿求于心,不得于

心，勿求于气。'不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可。夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉；故曰：'持其志，无暴其气'。"

"既曰'志至焉，气次焉'，又曰'持其志，无暴其气'，何也？"

曰："志壹则动气，气壹则动志也，今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心。"

"敢问夫子恶乎长？"

曰："我知言，我善养吾浩然之气。"

按照上面孟子与公孙丑的对话，可知孟子所谓"不动心"大体是指心志坚定而不可动摇的意思。如何达到"不动心"的状态？其根本乃在于处理好志气的关系。孟子的基本观点有三条，第一条是"夫志，气之帅也；气，体之充也"，"夫志至焉，气次焉。"第二条是"志壹则动气，气壹则动志"，"(气)反动其心"。第三条是"持其志，无暴其气"，"我善养吾浩然之气"。孟子认为在心志与体气二者之间，无疑以前者为第一性，是生命之主宰，体气为心志所统帅自是当然的。因为心志是确定意向与内涵的能动体，与身体中所充涵之气完全不同，气只是一个被动的、服从的流体而已，它虽能充体养身，但并不具备心志的能动性、主宰性和意向性。孟子进一步认为志之自我作用，如能坚定如一，则能感动体气，使气服从志的主宰、驱使，但气亦能凝聚为一，反动其心，能动摇志自身或其所志者，甚至在整体上使志分裂、崩溃。在志与气之间有作用与反作用，有感动与反感动的双重情况存在。不过分析下来，"气壹则动志"之"气壹"，有情欲心支撑于其中，孟子所谓"气壹"的状态大概与老子"心使气曰强"的状态是相一致的。如果"气壹"不是它为

的,那么"气壹"的自为因素则纯为生理的,孟子的以志帅气论亦当顾及此养生问题。第一条志至气次,志帅气充,既是对志、气二者在生命体中的本性的刻画,也是对二者的内在规定与要求。而由于二者的内在规定或本性如此,所以必须维持、保护二者的本性和差别的延续。但是志与气是在二者的互动关系中存在的,志壹则能动体气,气壹亦能动心志,一方的偏强会战胜或主宰另一方。为了维护志壹气次、志帅气充的本初关系不变,当然就应该"持志"、"养气"了。持,乃坚持,涵持,坚持此志不动摇,涵持此志不放弃,把志至气次、志帅气充的本初关系贯彻到底,化为人的具体生命活动,乃为"持志"。"养气"要养"浩然之气",那么如何"养气"?一是要化解"气壹"的悖逆者,二是要"无暴其气",使之生长无垠,至于"浩然之气"。何谓"浩然之气"?孟子曰:"其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁矣。"浩然之气化解了"气壹"的悖逆与萎缩,成就了"至大至刚,直养无害,塞于天地之间"的善气。此气实乃天命生物之气,与人为之害气根本两样。此气亦以道义为根本,消解了情欲之偏私。于是在浩然之气中,肉体与理性的生命以一气的变革而得根本的救治。看来孟子所谓充体的浩然之气,实质上也是配义与道的理气,有此理气充于全体则实质是"道成肉身",《大学》所谓"德润身"、"心广体胖",与此正相贯通。"无是,馁矣",倘若身体内没有此"配义与道"的理性化的"浩然之气"的充盈与流荡,则身心、灵肉的双重生命疲萎不堪。孟子为弘扬德性生命的重要,而作出此有关志气、身心论的创造性理论发展,实有助于人们加深对生命的内在理解!

道家似乎与从孔子,中经郭店简书到孟子的志气论,有不相一致,甚至相反对的地方。老子云"心使气曰强","是谓不道"。[20] 老

子从“道法自然”[21]的观念出发，崇尚柔弱，对于“心使气”的心气关系自然是持反对态度的。“弱也者，道之用也”[22]，“柔弱者生之徒，刚强者死之徒”[23]，又说“柔弱胜刚强”[24]。“心使气”，或者是在心驱使、主宰气的过程中变得刚强起来，或者是气在心的作用下，气亦变得刚强起来，恰恰违反了心气两者皆以柔弱为主的养生观念，所以老子主张“抟气至柔”[25]，化解心之欲为，这说到底就是要顺从自然之道使身心两皆柔弱，“含德之厚者，比于赤子”[26]，要以赤子身心所寓的自然之道来养生。这在心气关系上，就与郭店儒简、孟子思想很不一样了。总的看来，儒道两家心气或志气论即是尚刚与尚柔的对立。老子把柔的理念依自然之道从体气一直贯彻到心灵深处。孟子则主张以志帅气，持志养气；气至大至刚，志至壹至刚；从心到身，从志到气，是刚壹推扩为刚大，从而使身心内外完全充塞理性的生命。不过二者的心气、志气或身心论都是和谐统一的，无所谓优劣之分。《易·系》曰同归殊途，一致百虑，《中庸》曰“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，斯此之谓乎！如果说老子的“心使气曰强”还是论心气关系的话，那么庄子对“志”则作了充分的议论。庄子在此问题上可能不同于老子，而继承了从孔子到孟子的传统，主张“一志”[27]、“用志不分”[28]，“彻志之勃”[29]、“不以物挫志”[30]，“尚志”[31]、“独乐其志”[32]，甚至要“踌躇满志”[33]、“志气欲盈”[34]，还有所谓“得志”[35]、“适志”[36]、“养志”[37]的说法，不一而足。这已不仅仅是受儒家思想影响的问题，而是托盘拿来，又添加己意，似根本是一个脉络统系的。我比较倾向于认为庄子乃是以道儒为主，兼摄当时诸子，而旁通统贯、涵养造化出来的大思想家，不应该把庄子只看作道家人物，荀子曾大骂庄周为“鄙儒”，可为其证！[38]

志乃心志;气,体之充也。但志气论实际上只是心气论或身心论的一个组成部分。了解心气论或身心论乃是对简书人心观进行全面研究的必然要求。老子对"心使气曰强"进行了批评,主张"抟气至柔",这些从本质的准确性来说只是心气论的。在郭店儒家简书中亦有心气论方面的内容,上面已作了一些论述。简书《五行》可能包含有心气论方面的内容,这是通过与帛书《五行》的文本对照或思想观念的展开可以推论出的。简书《五行》在论述身心关系的时候,有所谓内心、外心之分,此心之两分作用于体气,并使体气,充之于周身,发之于人的生命活动中,从而产生三个系列的心生诸物关系。楚简《五行》第32至37简比较详细地说明了内心如何生仁义,外心如何生礼的具体法则。简书似乎还认为五行或四行所和,成德于中,能够化解心底的忧患而达到和乐之境。此和乐亦可由心推之于身,甚至发之于外,构成一和乐的生命或气象。心乃人的主宰或主体,具有能成德于中,转忧生乐和由心推及诸身的能动作用。但是在如何才能由心推诸身的问题上,简书未作说明,而帛书《五行》的解说部分则提出了"气"的观念予以阐发。帛书屡言仁气、义气、礼气;心涵仁气、义气、礼气之端,心生仁气、义气、礼气。由心到体,以心为发动,以气为介质,把心之所心者充之于体,发之于外。对心具有扩充的良能,简书已作了清晰的论述,帛书则明确地点明这一原理:"能进之,为君子;弗能进,各止于其里。能进端,能终(充)端,则为君子耳矣。弗能进,各各止于其里。不庄(藏)尤(欲)割(害)人,仁之理也;不受许(吁)差(嗟)者,义之理也。弗能进也,则各止于其里耳矣。终(充)其不庄(藏)尤(欲)割(害)人之心,而仁復(覆)四海;终(充)其不受许(吁)差(嗟)之心,而义襄天下。仁復(覆)四海,义襄天下,而成(诚)繇(由)其中心行

[之],亦君子已。”[69]心能扩充其所涵之诸端,这是心之所以为心的一个内在规定。心所内涵之诸端在心的作用下,转化为流动于生命体内的生气,发之于外则可称为气象等。由帛书反推简书《五行》,是否也暗含此心气论的背景呢?就简书原文覆核,实无确证,但由《性自命出》、《语从一》两篇的有关文字,而判断简书《五行》暗含此心气论的萌芽则无不可。

气由心生而身涵,实可真切地解决如何可能从心扩充及其身的问题,所以气乃联接身心的纽带。而心生身涵之气,又反过来贯通于身心,使身心一体化。但毕竟心气论只是身心论的一个组成部分,因而对于简书的身心论我们必须再加追问。帛书《五行》解说的部分在总体上有一个颇为重要的理论基础或理论发展,就是运用或发展出一套身心论的理论来解释其经的部分,不过在简书《五行》中已有明确无误的有关身心的论述了。

何谓身,在前面已有所论述。郭店儒简“身”的概念并不包含以“亡身”消解“有身”而立身的意思,但语义之一亦指现实的生命体,其二指德性的生命体,其三指人之生命整体,包括心性在内,亦即缘会聚集人之所以为人的各种要素者。其实,儒家的“身”与道家的“身”概念很难截然分开,只是在一些具体的主张上会有倾向性的不同。不过身心的对立两分,乃是讲求身心和谐的基础。无疑郭店儒家简书主张身心统一论,因此身心间的关系乃是简书身心论关注的重点。《语丛一》第45至52简,以及《性自命出》部分竹简认为,从心到身以气流相联,气本涵于性,“喜怒哀悲之气,性也”;心取性出,心动气生,进而向外流布,可以说气者体之充也。而心对体的支持和统摄亦必通过气流而进行。在简书中“身”亦可谓之“体”。《语丛》论“体”包含身内之所有:“其体有容有色,有声

又嗅有味,有气有志。"但体之所有者并不是并等平列的,而是"有本有标,有终有始",本末终始既从其重要性而言,亦从其源流而言。色由目司,声由耳司,嗅由鼻司,味由口司,气由容(?)司,志由志司。气由容司之"容"字,疑未读出,而志由志司亦可说志由心司,因为志乃心涵之物。至于耳目鼻口与志(心)气六者之间的关系如何,《语从一》现存竹简并未直接说明,但已作了充分的提示,其中有本末终始的划分就是颇为重要的一条。简书《五行》对身(体)心的关系作了明确的论述,认为寄之于身的耳目鼻口手足六者是"心之役也",即认为寄于身之六者为心之役使,心能在自为中而为它,主宰其他六者。这样的一个身心论几乎是独裁意义上的唯心论:"心曰唯,莫敢不唯;诺,莫敢不诺;进,莫敢不进;后,莫敢不后;深,莫敢不深;浅,莫敢不浅。"(第45、46简)既然如此,只要心发布命令,则身绝对地服从命令,这样论及身心间的和谐统一,似乎本来即有,原本具足的。然而简书为什么还要谈身心的和同,为善成德问题呢?看来从心的发布命令,到身之诸器的听从命令,其间有一个不可或缺的流动、通贯的过程,这包括心身关系与身之诸器应如何统一两个方面。除此之外,最重要的乃在于协调心之活动,及保持所发命令的内在和同性,人心依其作用而被划分成不同之心谓,如何避免其作用的背谲不同,乃在于修心之和同为一。简书常强调"一心"、"一德"或"慎独",就是这个道理。简书《五行》第16简云:"能为一,然后能为君子,慎其独也。"依帛书《五行》解说部分,"能为一"乃指能以多为一,统摄身之诸器官而为一;"慎其独",乃舍夫身之诸器官而独慎其心,心独则无对,超然绝对,其自在自为及其主宰性显而易见。[40] 虽然心从自由意志来说,自在自为,具有超越身体的绝对性和主宰性,但是这不意味着从价值判断

来说心是没有危险存在的。惟心的危险乃正在于它的自在自为，以及超越无对的绝对性和主宰性上，主宰易流于独裁，无对易流于独断，自在自为易流于独行专横。人心之所欲既是人心开放之源泉，亦是深深陷溺其心者，“人心惟危，道心惟微”，一直到荀子，儒家深深地认识到人心的险恶偏溺所在，故要以道心立人心。简书《成之闻之》第33简云“大禹曰‘余才(兹)宅天心’曷？此言也，言余之此而宅于天心也”，宅，忖度也，或安宅也。以人心忖度天心，或以天心安宅此心，正与《尚书·大禹谟》之旨相贯通。

人心所造成的危险约有三点，其一心的内在分裂造成身心的分裂，所谓心的分裂，指从用心上来看有真实虚假的分别与撕裂。其用心虽真，然其所指并不落实在以心控制的诸身表现上，这是心的主宰性与心之真实性的分裂，而受心支配的诸身，其表现则具有欺骗性。对于贵尚人性之真诚的儒家思想来说，这自然是会受到批评的。《忠信之道》第5、6简说：“口惠而实弗从，君子弗言尔。心疏而貌亲，君子弗申尔。”儒家反对心口、心貌之不一，即是在反对身心不一的同时，维护了真心的尊严，要人返回真正“为一”、“慎独”的修养主张中。

其二，心之所欲与身之所欲并非同一的，但有可能交叉起来；当心之所欲丧失其本性，而顺从身之所欲的时候，则会导致以身覆心，以欲望陷溺其本心的危险。在此有一个前提性的陈述需要作些交待，帛书《五行》解说部分认为心之性好仁义，身之性好声色、臭味、佚豫。作为能动主体之心的所欲与其本性的所好是不一致的，当其丧失其本性，不以仁义节于内，制约与主导耳目鼻口手足之所好，而甚至顺从或鼓纵诸身之所欲，那么从道德的角度来看，人之所以为人的义理则沦丧到了极点，在《礼记·乐记》中被批评为

"天理灭矣"、"人化物也者",在孟子那儿被咒骂为禽兽。所以如何使心自身立定,这是简书思考的一个大问题。《缁衣》第8、9简云:"子曰:民以君为心,君以民为体,心好则体安之,君好则民欲之。故心以体废,君以民亡。"[⑩]《礼记·缁衣》作:"子曰:民以君为心,君以民为体;心庄则体舒,心肃则容敬。心好之,身必安之;君好之,民必欲之。心以体全,亦以体伤;君以民存,亦以民亡。"《礼记·缁衣》对简书《缁衣》作了比较详细的铺垫和解释,但大意是相同的。所引两段文字中的"安"字,乃顺从义。心好则身必顺安,这是自古的一个通则,不必再加申论。《缁衣》简文中的独特之处乃在于提出了"心以体废"的思想。心何以体废?《礼记·缁衣》的解释亦难见其所以然。体全则心全,体伤则心伤,从身心相关来说,这自是在当然中的一面判断,但从另一方面说亦有体全而未必心全,体伤而未必心伤的情况,因为心乃自在自为的主体,具有超越性,心自身的问题应主要从其自身来解决。那么简书所谓"心以体废"到底是什么意思呢?心居于体中,如果身体已经死亡了,那么其心的灭亡亦是必然的。但权衡"心以体废"的所在语脉,似非指此层意思。从上下文来看,"心以体废"乃指身心的对立、斗争,体之存在可以吞没心之存在。这里就有两种情况需要讨论了,第一种情况是心之所欲丧失其本性之所欲,而完全顺从甚至鼓纵体之所欲,于是心失其性而沦陷于诸体的欲望中,这就是"人化物"、同于禽兽的"心以体废"了。在此基础上的第二种情况是指如果心之所好不善,或者根本就是心之欲本身即不善,那么"体"是否必定顺从之呢?《缁衣》简主持"心以体废"的观点,似乎认为"体"在一定意义上能独得其正,躬行天理,反可纠正心欲之偏。这样在身心的分裂中,似乎加深了对身心关系的理解,《性自命出》篇末"君子身以为主心",即

似有此等意思。从前面论心所造成的危险来看，人心所致的危险亦指向其自身。既然如此，则在心地上做自家工夫尤显得重要了。心安则体安，与《大学》"正心"、"诚意"、"止于至善"之旨相通。

其三顺着前面的解析，人心的危险根本在于丧德失德，失其所性。这一点简书谈得比较多，且与心性修养之旨相关。帛书《五行》对于"体"有大体、小体之分，大体即心，小体指身表的耳目鼻口手足。大体之所性与小体之所性不同，人之所以为人的根本乃在于坚持大体之所性，以大体统小体，以仁义统声色嗅味佚豫，这是简帛《五行》身心论的基本观点。孟子几乎完全继承之，且持论更加雄辩肯断。此后，哲学思想的发展把大小体之所性皆挤压在人心中，并以天理称谓仁义礼智，以人欲称谓耳目鼻口手足之所好，因此在此心中即有天理、人欲之战，或说"人心"、"道心"之争。含德、积德、明明德的根本，正在于以德发明本心本性，其方法在于修道立教，而与修身相关。

由以上论述可知，身心论与心性论亦是密切相关的，论性必须论心，论心亦必论性。前面已对人心、人性进行了单独议论，这里只再就心性关系的内涵再作一些阐发。简书《五行》论身心关系实质上已触及性的问题，但以"性"范畴来明确论述身心关系的则见于帛书《五行》解说部分。人性由心之性与身之性构成，心之性好仁义，耳目鼻口手足之性好声色嗅味佚豫；心统身也即所谓大体统小体，心之性统身之性，阐发开来即以理统欲，或以理心统性情欲。《性自命出》篇论心性关系主要有三点，第一是"心取性出"，第6简云"虽有性，心弗取不出"，心是能动主体，作用于性，则可把性中内涵之物取放出来。第2简云："喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之。"第5简云："凡性为主，物取之也。"这是"物取性出"的

命题。作为能动体并非只有心,外物亦是能动体之一,但当时是否认识到物之能动只有通过心的能动作用才能真正成为能动体呢?这是一个比较难以据实回答的问题。虽然物对人发生作用不一定要通过心,但当时已认识到心的重要作用已是不可否认的。就我们的问题来说,《性自命出》似把心物分开,认为心亦受物的作用,物的能动性似乎在当时具有其自身的存在意义,既有"心取性出",亦有"物取性出"的命题。不过第9简云"四海之内其性一也,其用心各异,教使然也",对于解决心物关系,似有重要作用。教,所以生德于中者也;教之所以为教,简书论述繁多,相对于心、性来说,可以泛称为诸物。性之本然皆一,其不一也者,虽经心的作用分解不同,但性一之理仍贯通于"用心各异"之中。不过"用心各异"之所得乃是性的分解,《性自命出》与《语丛三》对性的分解,即性之生系列作了比较多的陈述,可为其证。尤其是第10、11简云"凡动性者,物也"的陈述,可看作第9简引文的一个分析命题。[62]这样,物动性取性,还是要落实在心上,因此"心取性出"与"物取性出"应该是统一的。在性、心、物三者之间物作用于心,心作用于性,心乃统性物之关键。如果要彻底追问下去,只有对心的诸种性质进行深入的讨论,才能判断身心、心物等的关系其真实性到底如何。由于本文只是对郭店简书作思想的研究,所以对超出本文范围的讨论则予以搁置。总之简书提出的"性一心异"的思想,是该篇简书心性关系的第二个要点。第三点是第29、30简所云的心性统一论:"哀、乐,其性相近也,是故其心不远。"哀乐其性相近,一是因为二者本即内涵于性,性或生之,二是因为二者"皆至其情也",三是因为性之所在、情之所至,乃本是用心各异的结果,所以心必存在于由心分解之物中,且能在相异之物中体会到其性情之相近。又"性

一心异"，与"其性近者其心不远"的命题并非矛盾的，而是统一的。两题所言的角度不同，一个由本然之性经相异之心作用向下分解，一个则是由相异之情物向上追溯心性的内在关系，前者是一个普遍的抽象的命题，后者乃是一个具体的、比较实际的命题。总之，简书的人心观是非常深刻、复杂的，足以反映战国早中期中国心性学之发达。

第三节　简书的心性修养论

心性的修养亦是一个颇为复杂的问题。由内在的脉络看，性本自天命，心涵本性，而如何使心性涵持天命、天道而不丧失之，这是一个比较重大的问题。同时，性之分解外显，心之发挥作用，对于身物有重要的影响，必然又导致人如何在此世中立身的问题。于是心性的修养既有涵持天命、天道的一面，也有循顺或统摄人道的一面。人之道或由中出，或由外入，人道是心性修养的必由之路。不管是天命、天道，还是人道、人伦也好，就其管辖于人之心性来说，与人的生命存在是不可分离的；就心性的修养来说，必须在这两个相互垂直的维度上下功夫。不管是道家还是儒家的心性论也好，二者都力持成德于中或积德、含德于中的主张，以顺天应人。那么如何成德或积德？这又有一套更详细的学理，需要加以论述了。不过就心性修养的人格目标来看，乃以培养圣人、君子或贤人的品格为最高。而由于在古典文化中，内圣之理已涵通外王之理或根本就是内圣外王一体化的，所以由内圣到外王的转化并不是一个很困难的问题，甚至在当时被认为是自自然然而无追问的必

要。但时间的无情流逝,亦显露出文化传承上的张力和隔离,已是无可奈何的事情。

郭店《老子》在心性修养论上的总观点,即以自然之道来"含德"、"修身",消解各种欲望对身心的异化。就"含德"来说,老子认为"含德之厚者,比于赤子"(简甲),以此顺应天道之自然,而完全消解了出轭之欲心,达到内心之和,以晓明常道。老子叫人要"欲不欲,学不学(或教不教),辅万物之自然而弗敢为"(简丙、简甲),要"无事"、"亡为"、"好静"、"欲不欲",要"守朴"、"视素保朴,少私寡欲","弗居"、"弗始"、"弗恃"、"不争"、"知足"(简甲)。而对于人应如何做工夫消解人欲以达自然之道,老子主张"至虚"、"守中"、"居以须复"(简甲),既要在至虚中守住心性本原,同时也要在静待万物复归其本原中以觉知天道之所本,就人来说必须在觉悟生命的自然性的同时守住此自然性,使之在人的心性中生根发展。这就是真正的"为道",真正的"含德"、"积德",是"深根固柢、长生久视之道"(简乙)。基于心性上的修养,老子又主张"修身"。老子云"修之身,其德乃真"(简乙),身相对于外物或所依存的外部世界来说,是人的整个生命存在的根本,所以修德于身,既使个体生命的内涵不致空洞化,亦是德性发挥的真正本原。离人则德无处寄托,存之于其身内,则德性支撑、涵化着个体的整全生命。由身而向家、国、天下,德性依次发挥其真实的作用。当然"含德"或"积德"与修养程度的不同是相关的,老子亦作了论述。在"修身"方面,还应该真切地认识到"身"对于生命本身及生命意识的重要,要辨清身与名、货等的价值差别,要返回自身,做到"以身观身"(简乙),不要使"身"的价值被外在于身的标准所异化了,要从心性深处顺从自然,通晓"功遂身退"(简甲)的珍重生命之道,甚至更要

"为身于为天下"或"以身为天下"(简乙),以寄托的形式肯定其生命体的存在,从而化解内心对身如何寄存的大患,这是从心内到身外地双重安顿人生、肯定人生。然而从现实的生命寄托到人格境界的塑造上,老子的思想更有飞跃。简甲云:"长古之善为士者,必非溺(王本作'微妙')玄达,深不可志。"这种"非溺玄达"之境,实乃深得自然之奥妙,与天道合一,而无人我之分。但此生命又不是平浅的、直露的、粗涩的,而是浑沦含蓄、玄达深沉,具有通包天人物我于一身的生命意识与气象。简甲第27至29简的一段文字宣扬"玄同"之境,玄同之境即是把人从千万重系缚中解脱出来,从智欲的偏执中还原出来,使人在和光同尘中立于独境,立于生命的真正本原上:不亲不疏,不利不害,不贵不贱,而为天下贵。生命之贵,乃贵在心住玄同之境中,超然独在。不过老子所构架的人生境界的浑沦阔大,并不着重在"非溺玄达"或"玄同"之境上,而是表现在要人在天、地、道、王的"域中四大"(简甲)中缘会自身,成就自然的生命境界。这一自然的生命境界以"四大"为构架,以"人法地、地法天、天法道、道法自然"(简甲)为阶梯,实现人格生命的飞跃,可与后来所说的"天地境界"齐观。这与"含德之厚者,比于赤子"来说,既有其内通的一面,亦有完全迥异的地方,这即是境界的朴啬与浑阔的对立。显然老子"含德"、"修身"的最终目的乃在于让人在"域中四大"中缘会自身,成就自身,并在此境界中存身。

儒家心性修养论颇为注重"德"的修养,"德"一为天德,二为人道之德,不过皆必须修之于身心中,才是真正的有德。郭店儒简亦颇注重"修身"问题,修身不仅是心性修养的补充,而且是心性整体化、现实化的生命培养。"修身"与"修德"是交织在一起的,修德是根本,修身已内在地包含修德。不管是心性修养的修德或是修身

层面,对于善的涵养与生命化,始终是修养论中颇为重要的内容。《语从一》第15简云"有美有善",第17简云"有圣有善",第92简云"爱善之谓仁",《语从三》第24简云"义,善之方也",第52、53简云"善日过我,我日过善,贤者唯其止也以异"。圣、善、美,是人格理想的基本内涵,在《语从》中"善"的因素更得到强调。人成为一个善人,乃是在我与善的会遇中,以善筑居的结果,乃是人在修养中不断使善内化的结果。不然,即使我与善日会其面,但仍只是飘浮而过,未曾涵持在心性中,犹如未曾与善遭遇一般。"贤者唯其止也以异",与《礼记·大学》"止于至善"之旨正相贯通。"善"作为德性生命的基本因素,其重要性还表现在对重要伦理德目的规定上,如"爱善之谓仁","义,善之方也";简书其他篇目还以善涵养心性,对人性进行了价值判断等。《语丛一》第84简云:"又察善,亡为善。"此简主张"察善"而不是"为善",则"善"已经被作为一个外在于主体创造性的对象而存在了,强调善的客观性与普遍性。大约"善"本身是不须"为的";善即在我们的生命世界中,在天道、人理中,人性的修养只需向善且止于善而已。而在向善且止于善的过程中,确乎以"察善"为先导;善不察则谈不上止于善了。此简"有察善,亡为善"句,与《语丛三》第52、53简并不矛盾,可以贯通起来。

人心的修养,首先必须求心在此。《性自命出》第1简说"心无奠志",心无定志,则心恒常变化而无所止极,《庄子·在宥》对人心激变莫测的特性作了深切的描绘,所以必须使人心有所定、有所止。《语丛三》第15简说"崇志,益",能崇志则能定志,《性自命出》主张以习定志。习,修养心志,使之有所止定,这也是求心在此的一种方法。《性自命出》第36至38简说"凡学者隶〈求〉心为难",

求心虽难，然而不能不求心，"虽能其事，不能其心，不贵"。既要求其心，亦要善其心，并且能根据心的活动规律及心之性的根本要求而求其心在此，和充分发挥心的内在作用。如何求心？求心不能有伪，有伪反失其心。以伪觅心，犹如镜中拈花，水中捞月，"求其心有为（伪）也，弗得之矣；人之不能以为（伪）也，可知也"。但是求心并非无迹可循，无象可徵，即使在人为的过错中，其心亦在，"［其］过十举，其心必在焉，察其见者，情安失哉？"情，乃心之现迹、确实者，从心之情而反求其心之所在，这正是一种有效的方法。不过在诸种方法中，简书强调以乐求心最富速效，"凡学者求其心为难，从其所为，近得之矣，不如以乐之速也。"从心之所为反求心之所在，这是一种普遍有效的方法，但不如以乐求之来得迅速。而且从心之所为到求得心体自身，尚有一线之隔，从严格的逻辑意义上来说只是"近得之矣"，可见古人逻辑分析与体验的严密、真切了。对于以乐求心，简书论述较多，《性自命出》第23至35简皆是，今摘录数句以见之。第23简云："凡声，其出于情也信，然后其内（入）拔（拨）人之心也厚。"第26、27简云："羕（咏）思而动心，喟如也。其居次也久，其反善复始也慎，其出入也顺，司其德也。"第29、30简云："哀、乐，其性相近也，是故其心不远。"第32、33简："其声变■［其心变］，其心变则其声亦然。"乐的存在基础在于人情，而人情之中以情感为尤，所以简书乐论突出与人的情感关联是必然的。然而人情与人心是直接内通的，情之在斯，心之在此，以人情之信，求人心之真，无有爽忒。《礼记·乐记》对人心与乐的紧密关系有深入、全面的论述，早已成为公论。乐是人情强烈而深沉的表达，它体现人心、人情的本质所涵的内在力量是非常巨大的。当然就乐的作品来说，则存在作品间的差异，简书对此亦有论及。不同

的作品皆能对人发生"教"的作用,简书自是倾向于主张以"古乐龙心"的。所谓"古乐龙心",乃是"咏思动心"、"反善复始",直至"司德"有成之义。乐与人德性的修养密切相关。

《尊德义》有所谓"养心"的说法。第21简云:"行矣而亡赔,羕心于子俍,忠信日益而不自知也。"赔,其义当为口是心非之允诺。《老子》简乙第4简云:"唯与可(诃),相去几何?美与恶,相去何若?"赔即唯;唯与诃,其义相对。诃,《说文》:"大言而怒也。"《广雅·释诂》:"诃,怒也。"由诃而索唯之义,似正当如前释。"羕心于子俍",裘按云:"此句疑读为'养心于子谅'。《礼记·乐记》:'致乐以治心,则易直子谅之心油然生矣。易直子谅之心生则乐,乐则安,安则久,久则天,天则神。'其文亦见《礼记·祭义》。子谅,《韩诗外传》作'慈良',《礼记·丧服四制》亦有'慈良'。"[43]郑氏《注》曰:"善心生则寡于利欲。"是以"易直子谅之心"为"善心"矣。孙希旦《礼记集解》卷三十八从朱熹说,认为"子谅"当从《韩诗外传》作"慈良"。[44]简书《尊德义》"养心于子俍"亦当读作"养心于慈良"。以慈良养心,其善心的养成不知不觉,油然而生。第29简说得更为明白精粹:"凡动民必顺民心,民心有恒,求其羕(养),重义集理,言此章也。"此简表明统治者对民心向善的根原性存在是充分信任的,"民心有恒"是"养心"的基础。何以养心,使之有恒?简书认为必须"重义集理",以义理涵养此心,纯化此心,充备人性,这与孟子的思想较近。简书还对"德"十分强调,其以慈良养心,重义集理以养心,不过都是为了德性上的修积肫肫而已。第16简云"先之以德,则民进善安(焉)",第28、29简云:"为古率民向方者,唯德可。德之流,速乎置邮而传命。"引文后一句的释读从裘锡圭先生说[45],此句亦见《孟子·公孙丑上》:"孔子曰:德之流行,速于置邮而传命。"

对于"德"的重视，是儒家人性修养中的一个重要传统，与道家相同。顺便指出，《尊德义》篇有可能制作甚早，如果不是孔子亲手创作，亦恐是弟子亲承师意而写出，因为该篇有几句话被世传文献记录，点明为"孔子曰"，还有几句话为《语丛》所摘录。[40]

简书《五行》篇则提出了"为一"、"慎独"的修心论。《五行》开篇即论仁义礼智圣五行形之于内谓之德之行，不形于内谓之行。德之行五和谓之德，四行和谓之善。和同德善皆与心有关，所以简书提出"为一"、"慎独"的观点是很自然的。"一"与"独"皆无对，"一"者使自身凝聚不分，不致使心因自身的矛盾与分裂而涣散不堪，"独"者乃心超越于四肢五官而存在的根本，只有达到了"一"、"独"的心灵境地，才能真正驾驭诸身的活动和自己的生命流向。简书强调"为一"、"慎独"的工夫，还与心之所欲、心之性所欲二者间的区别有关，心之所欲颇为复杂、繁多，心之性所欲则如仁义道德而已。"为一"、"慎独"的结果就是使心之所欲顺从或围绕心之性所欲，用《尚书·大禹谟》的话说就是以人心服从道心，用《礼记·乐记》的话说就是"以道制欲"，孟子就这方面的思想发论更多，不必一一列举了。简书强调"为一"、"慎独"的工夫，还与闻道的诚敬心态及成和于中的心境有关，第48简云："几而知之，天也，'上帝临女，毋贰尔心'，此之谓也。"第45、46简在论述了心的自在、自为、自主性之后，似认为心乃和同为善为德的根本，"和同"在一定意义上即"一"即"独"。

在论人性的修养上，《唐虞之道》第11简提出了"养性命之正"的观点。何谓"性命之正"？"性命之正"乃立足于性命自身而言，性命本自天而降，不自人为，亦未经分解；分解之性命乃心、情、欲等。但因此篇竹简残缺不全，作者对其具体态度如何或应如何修

养之，不得其详。不过该篇简书主张节情安命，养生弗伤的观点，可算是对“养性命之正”观点的补充。此外《唐虞之道》还大力宣扬尧舜圣仁之王道，在知命、安命中亦不忘其爱亲、尊贤的根本，可见所谓“养性命之正”并不仅仅局限于肉体上的“养生而弗伤”，亦且是把德性的根本固植于肉体、心性之中。《成之闻之》认为人性的修养必须“穷源反本”（第11简）、“求己为恒”[47]（第1简），一方面以此心“才（兹）宅天心”（第33简），另一方面强调在人性之上的艰苦修养与境界的跃进。《成之闻之》第26至28简认为圣人之性与中人之性并无不同，二者对于善道亦非天生有什么差别，然而在人性的修养上，圣人之所以有别于众人，乃由于前者修养所得“溥长而厚大”，而后者徒有企慕、感叹不及而已。寻其所以，乃修养功夫上即有差别，因此强调人性的修养乃是题义中的必然事情。第24简云：“形于中，发于色，其诚也固矣，民孰弗信？”[48]可为人性修养上的明证。

《性自命出》篇的人性修养论颇为深刻、系统，在第8至18简中有集中的论述。简书认为“四海之内其性一也”，然而“用心各异，教使然也”。性一而心异，与教有关。人心与人性是一对有矛盾的统一体，在用心各异之中，作为本然的一贯之性，并没有被否定掉，而是即心异而性相一。简书用了比较多的篇幅论述了人性相一而其用心各异的具体情况：“凡性或动之，或逆之，或交之，或厉之，或出之，或养之，或长之。凡动性者，物也；逆性者，悦也；交性者，古（故）也；厉性者，义也；出性者，势也；养性者，习也；长性者，道也。凡见者之谓物，快于己者之谓悦，物之势者谓之势，有为也者之谓故。义也者，群善之蕝也。习也者，有以习其性也。道者，群物之道。”物、悦、故、义、势、习、道七者，皆作用于人性而为人

性修养中必须思考到或实践的事情。就与人性修养的相关程度来说，以义、习、道三者为重要。简书说“厉性者，义也”，又说“义也者，群善之蕝也”。厉，砺也，与修养义近；绝，有表征义，义为群善之表征，则义为人性修养的内涵，及检验标准，颇为恰当。简书云“养性者，习也”，又云“习也者，有以习其性也”，习，反复熏陶、浸润，使之潜移默化，习亦有养义。以习养性，这是简书在人性修养问题上提出来的重要方法。但简书认为在人性修养问题上最重要的是以道长性的方法。简书“长性者，道也”，不同于《中庸》“率性之谓道”。“长性”之“长”，顺“习”、“养”而来，当训生长，作使动词用，在这里可引申为含积的意思。《成之闻之》第26、27简说圣人其于善道“溥长而厚大”，正乃养性以习、长性以道的结果。简书对道非常强调，一是因为道乃立教的根本，二是因为道与人自身及其依存环境密切相关。简书第14简云：“凡道，心术为主。”术，亦可训道，但术毕竟只是道之一端，从主体性的角度强调其实践性。道以心术为主，这深化了“性一心异”的观点，而认识到作为心术之道，对于人性发生作用或发挥其主体能动性具有重要性。对于“教”的强调，也是简书的一个主题。性一心异，教使然也；人性的修养乃至心性的修养，根本就不能离教而徒用心事。简书又说“教，所以生德于中者也”(第18简)，这更直接地表明儒家的心性修养是不能脱离“教”的。而所谓“教”的大法，乃以道立教，乃诗、书、礼、乐之教。所以“教”亦不离伦理、人道，不离传统、经典，这与道家的主张有所不同。

所谓心性的修养，所谓以道立教，就人的生命本身来说，可归纳为修德与修身两个方面。修德乃心性修养的总结，是修身的根本。德修之于性，润之于身心，在实际上是不能分开的，因此在一

定意义上说所谓修德、心性的修养,实质上是为了修身,不过修身除了强调德性的内充之外,还特别强调德性生命的现实化、人格化。身是具体、可感的实体,人之所以为人的德性内涵,通过身体的形式结构而展示出确定的模式,和现实的生命活动祈向。似乎从修德到修身,还有一些来自于身的特质介入人性的修养中,所以修身亦是人性修养需要特别论述的问题。老子宣扬修身,其主张乃根原于对存身的忧患,以及如何存身的问题。儒家则不同,身乃道德充养的人化与生命化,代表了做人的传统、现实准则和人格规范。"其身正,不令而行,其身不正,虽令不从"[49],就颇为注重身所代表的人格内涵与精神,以及身教的传统,这是儒家区别于道家修身理论的不同地方。《礼记·大学》"八条目"之一就是"修身"问题,其核心是"德润身,心广体胖"的主张,而修身在"正其心":"所谓修身在正其心者,身有所忿懥则不得其正;有所恐惧,则不得其正;有所好乐,则不得其正;有所忧患,则不得其正。心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味。此谓修身在正其心。"这里认为身有忿懥、恐惧、好乐、忧患之情,此情发挥其作用则身失其平正、本在;身有耳目鼻口之寄,心不在身所寄之诸官,或说心不即身之诸官发挥其作用,则"视而不见,听而不闻,食而不知其味"。因此修身乃在于正心,心正则身修,身之诸官能正常发挥其作用,身之诸情则能涵蕴不发或者消淡无迹,这与曾子所说的"德润身,心广体胖"之言是内通的。因此正心、修身是一种为德的活动,从心正到身修,其实只是德充润于身,心充分发挥其作用,使体得到丰足的充养。这样一种"修身在正其心"的思想,郭店儒家简书有同理的文字表述。《中庸》亦论"修身":"(子曰)故为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。"又说:"(子曰)好学近乎知,力行近乎仁,知耻近乎

勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。……齐明盛服，非礼不动，所以修身也。"《中庸》"修身以道"的思想，在郭店简书中得到完全的反映。所谓道，重在人道，《中庸》论修身之道，以人道为近，"好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇"，"齐明盛服，非礼不动"，皆以人道为本。这一点亦在郭店儒家简书中得到完全的反映。

郭店简书《性自命出》篇的修身论，其核心观点是第56简提出的"闻道反己，修身者也"一句。修身自然是以己身为本位，丧失以己身为本位的修身，并非是真正的修身，修身与教人在施为的方向上根本不同。闻道而如果不反己入身，其所谓道亦为外在于人的生命的东西，并不能发挥修身养性的人生大用；只有闻道反己，才是所谓的修身。这一观点可以说是当时流行的观念，人们已普遍地意识到在"闻道"与"修身"之间尚有"反己"的一环。对于此点，《成之闻之》曾反复致意。简书特别的地方乃在于以心性学的路数，特别是从心的角度深化了"闻道反己"的修身内涵和主张。《性自命出》第44至48简多有论述。人之生命情调或气质，往往失其平正的态度和精神内涵，简书主张以心来调和、节制、管牧之，这是以心修身的内容。第62至57简论述了修身必须正情平欲，使之合乎德性的要求而不丧失其为情、欲的本真作用，实际上对情与欲的可能性偏弊，提出了纠偏救弊的意见。不但如此，修身的内容不仅局限于对情、欲的节制，它对人具体的处身行世活动亦提出了要求，甚至主张"正心"，发其内心之明德。需要指出的是，第62简"凡忧患之事欲任，乐事欲后"的思想，与北宋范仲淹《岳阳楼记》"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"的名句，在思想本质是相同的，这是儒家的老传统，是中国文化的精华所在。第67简云"君子

身以为主心”,第65简云“君子执志必有夫广广(或光光)之心”,与《礼记·大学》“明明德”、“修身在正其心”,在旨趣上有相通的地方。

《成之闻之》篇的修身论,以“求己为亘”的身服之教为总领,向内主张“穷源反本之贵”(第11、14简)、“求诸己也深”(第10简)、“求之于己为亘”(第1简),只有在身心内打通上接天命的路子,才能以天德充养其身,使己身实实在在地有所立定。但是修身亦必在此世中,即在自己的立身行世中圆成充实之,因为“天生烝民,有物有则”,在大自然中亦有天道,在尘世中有人道,它们是修身的最现实的、直接的资源。第38简云“慎求之于己,而可以至顺天常”,第40简云“君子之于教也,其道民也不浸,则其淳也弗深矣。是故亡乎其身而存乎其词,虽厚其命,民弗从之矣。是故畏(威)服刑罚之屡行也,由上之弗身也。”这里特别指出君子统治人民,其法乃以“身服善而先之”、“求之于己为亘”为要。在身教与言命之间,简书亦认为身教远过于言命,必须由上身先存之,导民以渐,然后泽民也深,于是上之发号施令,下之则能风行响应,甚至“不令而行”。在思想和语意上,与《论语·子路》“(子曰)其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”之旨完全相通。“身正”或“正身”也正是“身服善”之意,可以说这是直接传承孔子思想的结果,甚至可能是孔子思想的另一种语录。

《唐虞之道》的修身论主要是为了论述“正其身,然后正世”(第3简)的思想。“正身”与圣仁之道、“养性命之正”的主张是紧密相关联的,“正身”的性命内涵及人道内涵,已经使“身”具有作则、为恒的资格,所以“正世”乃“正身”的推扩,是现世化的结果,其间并没有鸿沟之隔离,而是从根本上相通的。或者说“正身”就是为了“正世”,但“正世”必须以“正身”为基础,二者的辩证关系不过如

此。而二者的文化内蕴及推衍，则与该篇及当时的思想潮流相关，我们在此搁置不管。

总之，郭店儒道简书的心性修养论是颇为复杂的，但在复杂中又集中地体现了时代主题与时代精神。心性修养的根本乃在于从心从性上做功夫，使德性涵植于内，化为人的生命源泉。而如何修心养性，是简书的心性修养论的根本。除论心性的修养外，简书还着力论述了修身的问题，修身是心性修养的重要组成部分与补充。“身”已包括心性在内，是人的现实生命与人格生命的代表。由于身存此世中，所以又具有其特殊的意味。修身受到郭店简书的重视，亦是中国文化所蕴涵与塑造的人格生命的内在要求。

注 释：

① 此字之释，从周凤五、李零说。周凤五：《郭店楚墓竹简〈唐虞之道〉新释》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第70本第3分册，第754页，1999年9月出版；李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第497页。

② 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》（《唐君毅全集》卷十二），第544—546页，台湾学生书局，1986年9月全集校订版。徐复观：《中国人性论史·先秦篇》第170—174页，台湾商务印书馆，1987年3月第8版。

③⑤ 李景林：《教养的本原》，第240页，沈阳，辽宁人民出版社，1998年6月第1版。

④ 杨泽波：《孟子性善论研究》，第31页，北京，中国社会科学出版社，1995年5月第1版。

⑥ 关于孟子人性善的主张，与即情论性主张的差异，王充《论衡·本性》开篇第一章论之较善，可参阅。

⑦ 《孟子·滕文公上》：“夫物之不齐，物之情也。”《离娄下》：“声闻过情，君子耻之。”情，实也。

⑧ 《性自命出》第39简:"仁,性或生之。"

⑨ "而"乃"天"字之讹,已有人指出。陈宁:《〈郭店楚墓竹简〉中的儒家人性言论初探》,《中国哲学史》1998年第4期,第39页。

⑩ 《郭店楚墓竹简》,第170页注[二七]。

⑪ 对于《成之闻之》此段文字的疏释与理解,李零、周凤五、郭沂、陈宁皆有说。李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第515页。周凤五:《读郭店竹简〈成之闻之〉札记》,《古文字与古文献》试刊号,第52—53页,1999年10月印行。郭、陈二说分别见《孔子研究》1998年第3期,第65页;《中国哲学史》1998年第4期,第39—40页。

⑫⑬ 释文多参李零说。李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第465、471页。

⑭ 竹简《老子》甲组第33简。

⑮ 竹简《老子》乙组第16简。

⑯ 《论语·公冶长》:"子曰:'吾未见刚者。'或对曰:'申枨。'子曰:'枨也欲,焉得刚。'"孔子主刚,与老子尚柔相对,这是不同处;然二者皆主张消解"欲"以安身立命,则是相同的。

⑰ 《郭店楚墓竹简》,第200页注[一〇]。

⑱ 裘按云:"当读为治或司。"《郭店楚墓竹简》,第200页注[八]。

⑲ 《孟子·离娄上》"孟子曰"。

⑳ 简本《老子》甲组,王本第55章。

㉑ 简本《老子》甲组,王本第25章。

㉒ 简本《老子》甲组,王本第40章。

㉓ 王本《老子》第76章。

㉔ 王本《老子》第36章。

㉕ 王本《老子》第10章。

㉖ 简本《老子》甲组、王本第55章。

㉗—㊲ 分别见《庄子·人间世》、《达生》、《庚桑楚》、《天地》、《刻意》、《让

王》、《养生主》、《盗跖》、《缮性》、《齐物论》、《让王》。

㊳ 《史记·孟子荀卿列传》。

㊴ 此用庞朴校注。庞朴:《帛书〈五行篇〉校注》,《中华文史论丛》总第12辑,第64页,上海,上海古籍出版社,1979年10月第1版。

㊵ 帛书第223—224行原文云"慎其独也者,言舍夫五而慎其心之谓[ ]。[ ]然后一。一也者,夫五夫为[ ]心也,然后德之一也,乃德已。""五"实指什么,有耳目鼻口四肢(手足)说,有仁义礼智圣五行说,今从前者。帛书云:"独也者舍体也。"又云:"无与终者,言舍其体而独其心也。"皆其证。

㊶ 后四句,刘信芳读作:"心好则体安之,君好则民裕之。故心以体法,君以民芒。"刘信芳:《郭店简〈缁衣〉解诂》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

㊷ "物"的观念,在中国古代思想或文化中其规定很不稳定,依据不同的条件、不同的需要,"物"的内涵具体所指可以任意变化,在同一篇文章,甚至同一个语段中,"物"的概念也不一样。

㊸ 《郭店楚墓竹简》,第175页注[七]。

㊹ 孙希旦:《礼记集解》,第1030页,北京,中华书局,1989年2月第1版。

㊺ 《郭店楚墓竹简》,第175页注[一五]。

㊻ 第21、22简云"民可使道之,而不可使知之",见《论语·泰伯》"子曰"。第28、29简"德之流,速乎置邮传命",见《孟子·公孙丑上》,被记为"孔子曰"。第36、37简"下之事上也……下必有甚安者",见《礼记·缁衣》、竹简《缁衣》及《孟子·滕文公上》,皆言"孔子曰"。第31、32简"刑不逮于君子,礼不逮于小人",见《礼记·曲礼上》及贾谊《新书·阶级》。第4、5简"教非改道也……学𠀠(己)也",《语丛一》第61简有"教,学其也",古时"教"、"学"可通,"其"当"𠀠"之省借,音亦通,皆释"己",且后句似由前句压缩而来。第8至10简,见《语丛一》第26至30简。第30简,见《语丛一》第19、20简,又见《六德》第26简。第6至8简与《性自命出》"道四术,唯人道为近"相通,前者当出之

较早。第27简“不和不安，不安不乐”，见竹简《五行》。

㊲　周凤五先生以为简文乘当读“亟”，不读“恒”，可备一说。周凤五：《读郭店楚简〈成之闻之〉札记》，《古文字与古文献》试刊号，第42—43页。

㊳　“诚”字之释，从李零说；周凤五则释为“淫”。李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，第513页；周凤五：《读郭店楚简〈成之闻之〉札记》，《古文字与古文献》试刊号，第51页。

㊴　《论语·子路》“子曰”

第八章

郭店楚简儒道思想通论(Ⅲ)：治道与伦理

第一节　简书的道治思想

道治与德治，这里分别用来指谓道家和儒家的治道特征。如把“道德”、“自然”作为道治的精神实质或根本特性所在，那么无为、无欲、清静等则是道治的精神内涵外衍的一套外王或人性修养规范。与道治相对的德治一词，则剔除其与道家外王层面的钩联，而成为指谓儒家特质的治道的专用词。当然，这也不过是一种方便的区分。

郭店简书有关道家和儒家的道治、德治的内容颇为丰富，这是需要我们进一步展开论述的。首先来看其中有关道家道治的思想。道治按其心物、身世关系，可依次分为治心、治身、治物、治世等问题。治心与治身，前章我们已作了论述，这里不再重复了，而只就二者与治世、治物的关系在此先行论述一下。《老子》简乙第5简至第8简论述了何以存身的问题，云：“[故贵为身于]为天下，若可以讬天下矣。爱以身为天下，若可以法天下矣。”“法”、“寄”可

以肯通。简书认为通过"贵为身于为天下"或"爱以身为天下"的"亡身"修养功夫,人才真正可以实现存身于天下的愿望,消解忧身之不存的大患。这样看来,实际上立身于此天下的此身,已经内在地缊涵着与此天下如何和谐统一的问题。人立身于天地之间,无法离开此世,对于精神生命的存在只有在自由中才能得到肯定;但即使如此,也仍只是解决了问题的一个部分,对于肉体生命存在的另一个半面则仍需要在与此世界的和谐中得到解决。老子的解决办法是以"亡身"消解"有身",让人投入"为身于为天下"、"以身为天下"的热情服务中,这是全副身心的开放,是在献身于"为天下"的活动中实现与天下的玄同和一,但又不是以消解个体的主体性为代价的,或者说老子恰是在以"亡身"消解"有身"的同时又张扬人的主体性,从而安立其身的。简甲第28、29简云:"故不可得而亲,亦不可得而疏;不可得而利,亦不可得而害;不可得而贵,亦可(衍文)不可得而贱。故最为天下贵。"这更深进一步对主体的内在生命情状和特质作出了生动的刻画,是对一种以独在为根基的立身法则,同时亦是对与此世相和谐的玄同之境的本质勾勒。简乙第15至18简论述了由身内向身外推进的修养活动,及其与德性增长的关系。这似乎已暗示着从修身到修之天下,有某种难以割舍的关联:修身或治身其实已内在地,或者至少部分地已包括治世、治物的问题了。

老子说"域中有四大","四大"分别为天、地、道、王,王之所以为大,是因其有一贯三的特性呢[1],还是因其与天、地、道三者相并列?对此,我们似不必争究、坚执过甚。不过老子说"人法地,地法天,天法道,道法自然",而王乃人之最,具有统贯之伟力,谓其统贯天、地、道三者似无不可;当然王能统人,与天、地、道相并,亦是不

成问题的。要之，王之所以为大，一者为人中之最，二者因法自然之性，具有统贯天、地、道三者的特征。“域中有四大”，而“四大”最根本的内在规定乃自然性。自然性亦是道治主义的本质所在，是人按照道家的理解方式进行实践活动的根本，人之成为王，并立为域中四大之一，与人对自然性进行生命表达的纯粹性与和谐性密切相关，老子理想的圣人或外王就是一个以自然性为身心支撑的，并将其彻底生命化、实践化的人物。既然如此，自然性作为道治主义的本质特征或内涵是毫无疑问的。简甲第11至13简：“圣人欲不欲，不贵难得之货；教不教，复众之所过。是故圣人能辅万物之自然，而弗能为。”简丙作：“是以[圣]人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众之所过。是以能辅万物之自然，而弗敢为。”简丙又云：“成事遂功，而百姓曰我自然也。”此皆可为道治主义重视自然性，且以之为本质特征的直接证明。而由此三条《老子》简文，自然性亦可分解为更具体的内容，并可以在人具体的实践活动中表现出来。自然性是如何得到更具体的表现的，或者说自然性更进一步包括哪些内容？我们应当作出细致的论述。

就治道中的人物关系，尤其是就治物中反映出的人性内涵来看，简书对自然之道展开了比较深入的论述。简甲云“道恒亡为”、“道恒亡名”，无为、无名之道正是最高统治者用以治物的根本所在。如何治物？最根本的是无所治而治，为无为，事无事，味无味的无为之治。侯王若能守无为之道，镇之以无名之朴，知足以静，那么万物将自化、自定、自宾。万物之所以不应该受人为的干预、扰乱，实乃由于万物以自然为本性；以人为强加于万物的生化之中，恰恰是违反自然的道理。人亦一物也，治民亦应顺从自然之理。简甲第19简云：“天地相合也，以逾甘露，民莫之命天（而）自

均安。"均,成也;安,焉也。甘露由天地之气相合而逾下,不关人事天命;民众之生成亦复如是,并不需要用外在于自然之性的教命加之于其上,民方才成其为民。老子基于"道法自然"的原理,主张物之生成乃是"天地相合",而不是天命的结果。天地相合是一个本来如此的自然发生过程,并不需外在于事物生成过程中的一个它者或全上神赋命或发出命令,事物方才成其为事物;事物的生成有其自在的自然之道。然人生之后,作为物的对立者,必然要打破世界与万物的原始性,而从主观上予以分辨,第一项任务大概是从无名而得有名,但老子对人物关系的警觉性就在这里凸现:"名亦既有,夫亦将知止,知止所以不殆。"以"知止"的反省,将人对物的实际作用从人的能动性上撤开,而听物自化,从而在人的主体能动性的失落中而"万物将自宾"、"自定"。这种对人为的反省已深入到骨髓,将冰凉的怀疑彻底泼人了主体能动性的深处。但是这是不是完全将人为废弃不用,"知止"、"知足"是否仅仅是满足于对事物的分辨、称谓而已?通观《老子》全书,老子"知止"、"知足"的反省乃是对任何的人为,尤其是从人为的开端即始予以怀疑,把自然与人为分隔看待,作为哲学家的反思深度是彻底的,但这并不是以自然废除人为,而是以自然制导人为,防止纵任人为而穷逐不返。所以老子的自然概念虽从天道发出,但实可包含人为之义在内:自然并非必定是人为的自然,但人为在必然的要求中必定是自然的人为。老子每云为无为、事无事、味无味,又说欲不欲、无为而无不为,能辅万物之自然而弗敢为等,皆是此意。

无为之为乃法自然而为,自然之为乃人法自然之性,寓之于身,发之于行而已。简甲第24简云:"至虚,亘也;守中,笃也。万物方作,居以须复也。天道员员,各复其根。""致虚"、"守中"乃向

内固植自然的功夫。自然化之于身亦与人对万物本性的体验密切相关，虚而能入，守而不失，"居以须复"，则乃体验万物之生灭、天道之回复，无非在此性地上往来驱驰罢了。此性乃自然之性，兼通天地万物、人性人心，并为之作根本的支持。

但是老子的道治主义在外王层面上的表现，更主要是针对如何治邦、治天下来说的，其中包括对民众百姓如何进行统治，以及作为纯粹个体性的人应如何安世的普遍性问题，但它们所表达的"自然"内涵，却显示出深化的复杂性一面。简甲开篇两段文字论述了圣人（或圣明的君主）应如何统治其国民的问题。第1、2简云："绝智弃支（辩），民利百倍。绝巧弃利，盗贼亡有。绝忈弃虘，民复季〈孝〉慈。三言以为貞不足，或令之或（有）乎属：视素保朴，少私须〈寡〉欲。"如何才能使"民利百倍"、"盗贼亡有"、"民复孝慈"？老子认为乃在于统治者"绝智弃辩"、"绝巧弃利"、"绝忈弃虘"。智或作知，老子这里是指违反心神、违反自然的人为之智（知），智与德是相反的，智尚向外的人为追求、穿凿与贪执，而德则尚内在的深全、厚朴与恬淡。辩，指文过饰非的狡辩，或者是愚民不诚之辩，这种辩已完全脱离了人性的真诚，而彻底沦为为辩而辩之诡辩，甚至成为异化德性的罪辩。巧，大概是指工艺、技术的巧妙，出于人为的用心与雕琢，与天然相对。利，是从统治者的角度来看利，统治者的治道乃纯系于义或以义主利上，如果统治者为利而利，以获利为目的，并将之转化为满足私欲之物，则支撑于利中之义崩塌不存。这是上古即有的义利观，老子的特殊之处乃在于从统治者的角度，主张从根本上绝弃之，以无利为利，断绝盗贼屡兴的根本：如果无利可图，则盗贼有何物可盗？"绝忈弃虘"一句，整理者注云："简文此句似当释为'绝忈（伪）弃虘（诈）'。"[2] 简书

“忿”、“虞”二字皆从心,可释为虚伪之伪,欺诈之诈,反映的是人心的一种不诚不真状况,这与老子所主张的自然之道是相反对的,因此释为“绝伪弃诈”不无道理,且如果以人性的真诚为孝慈得以施报的先决条件的话,那么正与后句语义相通。然而从所引的整段文字来看,论述的重心并非在前三句上,而是通过前三句的语意缺失,而推进为:“三言以为史不足,或令之或(有)乎属:视素保朴,少私寡欲。”视或通示。“素”与“朴”乃德性原始深涵、保合淳厚者,未经智识、情欲的穿凿、流衍。“视素保朴”则在人性修养上要求返回人性之初,如“含德之厚者,比于赤子”,如“[是谓深根固柢],长生久视之道也”一样,无非是要人在其全身心的生命活动与实践中,守紧自然性而已。同时要求“少私寡欲”,从外在于德性的私欲贪执中来回护与解缚,这是必要的修为。总之,“视素保朴,少私寡欲”不仅是统治者进行德性修养的座右铭,而且也是基于治道的需要对统治者自己的私欲、智巧、言辩进行了否定,从而释放了其统治下对人民的一些束缚,使人性得到回复,使自然之理回复到规范统治的合理内核之中。当然我们可以对所谓“三言”及“视素保朴,少私寡欲”之理,能否达到真正的清明之治,甚至人民自治的目的进行怀疑与否定,但这不是思想史研究所着重要说的问题,我们暂且不去管它。

简甲第2至第5简论述了圣人治民当具备善下不争的精神,必须取信于民,为民所推戴,其统治才会是牢固和太平的。竹简云:“江海所以为百谷王,以其能为百谷下,是以能为百谷王。圣人之在民前也,以身后之,其在民上也,以言下之。其在民上也,民弗厚也;其在民前也,民弗害也,天下乐进(推)而弗厌。以其不争也,故天下莫能与之争。”此段话似可解释为统治者如何保存自己的权

势、延续权威的一种现实需要或手法，而与人格的降辱似无太紧的关联。进一步的价值判断，则当以德性之真诚与否为基准。从老子尚自然性来看，他主张圣人善下不争以治民，正是崇尚自然的必然结论，而不是出于私欲与恶的用心的结果。如果一定要在善下不争中分出个善恶的用意，则从老子"道法自然"内涵的真诚人性义来看，老子并没有教人去做一个恶的用意功夫。

修身的根本目的乃在于齐家治国平天下。如何治邦与治天下？《老子》简丙第4简认为："执(或设)大象，天下往。往而不害，安平大。""大象"，或可能作"天象"，简乙第12简云"天象亡形"。但不管是"大象"或是"天象"，皆指自然无形之象。下文云"道[之]出曰，淡呵其无味也，视之不足见，听之不足闻，而不可既也"，正是指道无形象而具"不可既"特征的自然性。"大"作"太"，先秦通训。安，此处以训乃，则为宜。此句认为执大象以治，则天下乐往而无灾。任性自然，"往而不害"，于是天下太平大吉。简乙第15简云"清静为天下正"，清静实乃自然之一德，以清静治天下，乃老子宗旨之一，《史记·老庄申韩列传》就说"李耳无为自化，清静自正"。简甲第29至32简的一段文字似对治邦、取天下的自然之理作出了总结性的论述："以正治邦，以奇用兵，以亡事取天下。吾何以智其然也？夫天多忌讳而民弥叛，民多利器而邦滋昏。人多智天，奇物滋起，法物滋彰，盗贼多有。是以圣人之言曰：我亡事而民自富，我亡为而民自化，我好静而民自正，我欲不欲而民自朴。"这一段话认为要"以正治邦，以奇用兵，以亡事取天下"。正，得自然之大经；奇，乃正之变反，强调人智的因素，或者更准确地说更强调偏离、扭曲、掩盖自然本性的因素，但亦奇不离正，正寓于奇中，在奇的人为因素中正体现自然性的深厚张力和限度，脱离自然之正

的奇,乃纯流于臆断与狂妄,根本未得奇不离正的般若三昧。"用兵"是一个颇为笼统的概念,在从庙算到每一具体的作战环节中,"以奇用兵"的观念都可以体现出来,简内第6至10简有鲜明、生动的论述,如"故杀[人众],则以哀悲莅之,战胜则以丧礼居之",这恰是在奇中显露出自然之正的人心所向、人性所在。而为什么要"以正治邦,以奇用兵,以亡事取天下"? 老子推及三事进行类比,认为天下多忌讳的充盈、约束,反而使人民更加叛离,民众拥有锋利的武器愈多,则国家更加昏乱。人民所知愈多,古怪事物就会接连不断地产生,珍好贵重的东西愈是得到表彰,则盗贼络绎不绝。这就是为什么要"以正治邦,以奇用兵,以亡事取天下"的根本原因。最后简书直接点明"以正治邦,以奇用兵,以亡事取天下"的思想本质:"我亡事而民自富,我亡为而民自化,我好静而民自正,我欲不欲而民自朴。"这四点几乎把道法自然在道治的层面上完全分解、表现出来。这是道治主义原则集中而经典的表述。在这个陈述的两端,一边是圣人,一边是民众,圣人之德为无事、无为、好静、欲不欲,而民众因此德而得其德,分别为自富、自化、自正、自朴。二者虽有主从、先后之分,但其思想实质都以自然为根柢,且是对同一自然性的多样性表达。

上面论述了自然性在治物、治民、治邦、治天下中的分解意义,但毕竟自然性在治道中的表现与人的德性紧密相关,甚至是一而二的问题。表现于治道中的自然性,其意义与内涵也表现于主体性的德中。《老子》乙组第1至3简云:"治人事天莫若啬。夫唯啬,是以早是以早(三字俱衍)服,是谓[重积德,重积德则无]不克,[无]不克则莫智其极,莫智其极可以有国。有国之母,可以长[久,是谓深根固柢],长生久视之道也。"《韩非子·解老》对此段文字解

释颇细。韩非子认为“聪明睿智，天也；动静思虑，人也”，对在人者之天人属性进行了区分。简单说来，聪明睿智乃天体，动静思虑乃人用。又说“书之所谓治人者，适动静之节，省思虑之费也。所谓事天者，不极聪明之力，不尽智识之任。苟极尽则费神多，费神多则盲聋悖狂之祸至，是以啬之。啬之者，爱其精神，啬其智识也。故曰治人事天莫如啬。”高亨曰：“是啬本收藏之义，衍而为爱而不用之义。此啬字谓收藏其神形而不用，以归无为也。”[3]简单说来，必须以“啬”的方法治人、事人以养生积德；而所谓“啬”的方法，实质就是法自然之道术。韩非又认为“母者，道也”，乃“生于所以有国之术。所以有国之术，故谓之有国之母”。回归自然而以啬治人事天，是积养德性的根本。能积养德性，乃或“含德之厚也，比于赤子”，则可以含和玄同，莫见端末，以御万物，以从民人，统治邦国。有了治国之母道，就可以长久存在，这就叫做深根固柢，长生久视之道。从法自然性的“啬”道以治人事天，到重积德以统治邦国，这其间是有内在的紧密关联的，身心与人为的修养是积德的根本，能积德则能统治此邦国，从内圣到外王是一条里外贯通的路子。当然这是在德性修养之道所内涵的自然性上而言的，因而必须与具体实施过程中的琐细环节或纯粹从外在统治需要而立论的言论区别开来。乙组最后几简云：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以其祭祀不辍[4]。修之身，其德乃真。修之家，其德有余。修之乡，其德乃长。修之邦，其德乃丰。修之天[下，]其德乃溥。以家观]家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天□□□□”“修之天下[下，]其德乃溥。以家观]家”句中脱“以身观身”四字，应作“修之天[下，]其德乃溥。以身观身，以家观]家”。段末“吾何以知天□□□□”句，原整理者判断竹简残断部分有5字位置，今以原简

照片衡之,实只当4字空位。帛书此句作"吾何□知天下之然兹以□",王本作"吾何以知天下然哉以此"。据此,竹简残断部分有两种补法,一种作:"吾何以知天下哉?以此。"如依竹简原整理者拟定5字空位则补为:"吾何以知天下然哉?以此。"另一种则补作:"吾何以知天下之然哉?"或"吾何以知天下之然哉?以",尚有后续文字存于缺简上。单纯从语意上来说,"吾何以知天下(然)哉?以此"的补法已颇完整,今权且采用之。此段文字论述了人们随着修养的格位不同,则其所具备的德性质量亦随之不同的道理,它们既是互相区别的,又是相互联系的,人们必须以其格位的自身反观其自身、洞照其自身、刻画其自身。而从身家到邦国、天下,又有一种隐然难断的逻辑推廓关系贯穿于其中,且对于修养之所德亦复如是,从一个格位跃进到另一个格位,不仅有特定的内涵,而且是可能推廓的,这充分地说明了人性的修养、德性的积累与道治格位层次的推进有密切关系。而其根本目的乃在于建本建极,使国家长治久安,"子孙以其祭祀不辍",这是对长久统治及所以长久统治的渴望和期盼。看来人性的修养,德积的本原随着修为的不同而不同,且这种不同及不同位次间的推进,乃根本为了保存统治与家族祭祀不绝的需要,但其实质归根结底乃体现了生生不已的存在观念在时维上的延绵与终结的对立。

总之,老子的道治主义以"道法自然"或"能辅万物之自然而弗敢为"为根本特性,以"我亡事而民自富,我亡为而民自化,我好静而民自正,我欲不欲而民自朴"为其内涵展开的基本骨架,"视素保朴,少私寡欲"、"不争"、"知足"、"知止"、"弗骄、弗矜、弗伐"、"弗始、弗恃、弗居"、"欲不欲,学不学"、"不欲尚盈"等皆为其实际内容。不过需要强调指出的是老子道治主义的基本内涵,主要是从

圣人或最高统治者的角度来说的，不能把对圣人言谓的东西，错位倒套在人民的头上。凡是自觉自愿以圣人自律的人，尤其是对于当政的统治者或进行人性自我修养的人，则老子所说的道治原则皆可符合其人身心修养的需要。

此外还需要指出的是，老子对上古礼乐文化并未刻意加以批评，力图从根本上拔除之而后快。乙组最后几简论及修养积德以建本、"子孙以祭祀不辍"的问题，丙组第6至10简谈及用兵之礼的问题，皆是老子未废礼教之证，且正可提供老子精通礼学的证明。⑤不但如此，老子对表现在伦理道德层次上的礼乐文化所内涵的精神实质，其态度远比世传本要温和、克制得多。简甲第1简"绝伪弃诈，民复孝慈"，丙组第2、3简云"大道废，安有仁义？六亲不和，安有孝慈？"皆是老子未废伦理道德之证。需要指出的是，老子的伦理观，亦是建立在"道法自然"这一条原则上的，或者说老子以"道法自然"的新观念重释了上古伦理，并以之作为诸德目的统系。老子道法自然的伦理观，亦是其道治主义的一个组成部分。

第二节　德治的本原与尊德明伦

郭店儒家简书的德治思想颇为丰富，对其本原的论述包括两个方面，一是德治思想的来源，二是德治思想的本质所在。从根源来看，其最彻底者乃天命、天道，其次则是心性的修养，即心性的修养才有所谓德治的本原。对德治思想根本原则的追问，则是其本质所在，这是德治本原的另一重语义。

对德治本原的考察，最终又回复到对"德"的追问上。郭店简

书对“德”有比较丰富而深刻的论述,且大体可以与德治的思想沟通起来。简书论“德”有两个角度,一是从德之天命、天道本原来论之,一是从治道的角度论之,但二者不是对立的,而是相互贯通的,尤其就人性或身心修养的实践来看,二者已完全融入了人的德性生命的成就之中了。“德”对于人性和身心的安立、稳定至关重要,《语丛三》第48简云“有德者不迻”,《说文》云:“迻,迁徙也。”有德之人则能不随物迁,不被俗闹,能够立身成己,坚定不移,这是德性的生命主持肉体生命的结果。《语丛三》第50简云“狎于德”,习之又习之,则人的生命必然被德性化了。《论语·述而》亦有此句,是见习德对于身心的安立与人性的修养起着决定性的作用。“有德者不移”,其先决条件是人必须有其德以内闲其身心;“狎于德”,其必然的推论则是通过身心内外的修养而形之于中。何谓形之于中、内之于身?简书《五行》作了比较深刻而比较系统的论述。《五行》认为仁、义、礼、智、圣形于内谓之德之行,不形于内谓之行。所谓形于内,谓固植于心性或充之于身体中以成己的意思;不形于内乃相对于身心而言,即是说人的生命活动乃纯为人道之外在的平铺,与个体的、内在的德性生命无直接同一的关系。德之行五和谓之德,此德乃仁义礼智圣五德的和同为一,且深涵之者。在成德或成己的层次上还应把形于中之德与德之行五和之德分别开来,后者比前者深进一层,而前者不过是后者的先决条件。德之行四和即仁义礼智四者相和于中,谓之善;善亦从德之相和而来,不过只是规定人之所以为人的仁义礼智四者相和而已。善为人道,德为天道,其区别在于人性仅属于人的,而德性则有沟通天人的直接作用。其原因乃在于德之行五和中的圣行把人的生命存在与天道或天命沟通起来,因此德之行五和之德实天人相合之德,也是由德出

善、由善人道的根本。必须注意的是，简书实对人的德性生命的构成，分成了既有区别又有联系的两层，第一层是纯德的生命，第二层是由德化善的生命。德与善是儒家或上古史官文化对人的德性生命进行规定的两个根本东西，孟子的性善论对由仁义礼智四者相和于中谓之善的观点特有发挥，使善成为人道之本的观点更为牢固雄辩。这里顺便指出的是"善，人道也"（第4、5、19、20简），此人道并非纯是散乱、外在的，而是可以含敛于中，成为内在于人的生命的东西。然而德之行五和，还不是德的最高境界，只有和而能乐，化解内心之忧，方才是德之完成，简书屡言"不乐则无德"（第6、8、9简）可为明证，甚至表明只有德之行五和，继而达到了身心之乐的境地，才是真正的有德。这样的一个过程可能更深刻、更内在地说明人性修养的德和之果，只有化为纯粹生命的活动，洋溢于身心，以乐化忧，血换生命的情调和生气时，才能使德牢固地根植于身，笃厚成己。反观《五行》的德论，此德上联天命或天道，下联人道，而中通人性、身心的修养；在和乐之德或人的德性生命中，已经内在地涵融了仁、义、礼、智、圣等德目，而通摄悦、戚、亲、爱、敬、俨、尊、恭等表示生命态度或生命情调的概念在内，成为一圆融的生命之境。"君子集大成"（第42简），德性修养的结果并不仅仅为了成就个人生命的升华，同时亦应把自己涵持的德性转化为成人、成物的生命，这就与治道有比较密切的关系了。《五行》第44简说君子应该尊贤后士，这正是德治的具体应用或一个重要内容。

何以生德于中？《性自命出》第18简云："教，所以生德于中者也。"教以道为本，道兼情义，尤以人道为近。教包括成文经典之教和礼乐人道之教，二者皆具有生德于中，涵养人心人性的巨大作用。由于教以人道为近本，又具有教化的作用，所以它作为统治阶

级进行统治的一个内容和手段,是必然不可缺少的。

在郭店儒家简书的德治观中有一个颇为重要的命题,这即是"尊德明伦"。《尊德义》第1简云:"尊德义,明乎民伦,可以为君。"尊德明伦,方可为君,这是儒家德治观的核心要点之一。尊德、明伦二者在理解上应有分别,德性的修养与生命成就,同伦理的自觉规范和实践不应该直接地被等同或混淆起来,其间的区别是清晰可辨的;但另一方面二者又有密切关系,尊德并非脱离明伦的尊德,而是尊德不离明伦。如对理论与实践上的伦理范畴或网络关系都不甚了了,则非儒家所谓的尊德性,而滚入不系于伦理的,甚至剽剥儒家命脉的道家狂禾之流中。因为《成之闻之》认为天降大常与人间伦理,虽经人性的转化而有在天在人之分,但其实是同一的。且第31至33简云:"天降大常,以理人伦。制为君臣之义,著为父子之亲,分为夫妇之辨。是故小人乱天常以逆大道,君子治人伦以顺天德。大禹曰'余才(兹)宅天心'曷?此言也,言余之此而宅于天心也。"天常与人伦实通为一,所以君子必治人伦以顺从天德,人伦即是天德之流行为人道者。在一定意义上说人心直接通于人伦,天心与天德同一,人心通摄人伦,天心运涵天德;治理人伦以顺从天德,则必以人心忖度天心;体察天心之所向,则人心之所是才有超越的本原和存在根据。第37、38简云"昔者君子有言曰'圣人天德'曷?言慎求之于己,而可以至顺天常矣",则更有深人,所谓圣人达于天德之境,乃圣人向自身反求不已,力求在根性上明澈透达,贯通无碍,至顺天常;而推及人的现实生命或即现实的生命觉悟,即必如前所云,是人的德性生命与人伦实践的透脱圆融。就德与伦的关系来看,伦反映的是人道的人伦本位或关系,但在每一伦之中又有德为之规范或系囿,这样必然要彻底弄清伦与德的

对应关系，以明晰尊德明伦的全部内涵。《成之闻之》第39、40简云“是故君子慎六位以祀天常”，六位，君臣、父子、夫妇，简书前面已云之，《六德》篇则论之更为详细，并把六位与六德，包括六职对应起来。《六德》第1简云：“何谓六德？圣智也，仁义也，忠信也。”在六位、六职、六德三者之间有比较复杂而严格的配置关系，此处暂略不论。简书还认为“六德”是人立身明伦的根本，《六德》第30简云“人有六德，三亲不鼢（断）[①]”，没有六德的精神充实于其中，则六位的人伦只是空的架子，终究会崩塌不支，况于人伦的侵犯与僭越？

尊德明伦的另一重意思特别表现在德治，即儒家传统的如何统治国家与人民的问题上。德治本已内在地包含尊德明伦的结论，但这里只想从统治、治理国家与人民的层次上着重进行论述。关于以德治民的作用，简书有深切的议论。《尊德义》第28、29简云：“为古率民向方者，唯德可。德之流，速乎置邮而传命。其载也亡厚安（焉），交矣而弗知也亡。德者，且莫大乎礼乐。”率民向道唯德可，这是对于以德成己成人的思想作了深切而崇高的表达。之所以唯德能率民向道，乃由于德之流行感染，比置邮传令还要迅速。而简书以礼乐为德之大者，乃因为礼乐文化在当时实仍具有巨大的教化作用，且于其中包涵了儒家文化的最重要内容，诗、书、易、春秋四者无不受到礼乐文化的熏陶和浸染，而上古的文物制度以及思想文化在《三礼》中都得到非常深刻而系统的陈述。《性自命出》第26、27简说“司德”对于人性的修养具有非凡之作用：“其居次也久，其反善复始也慎，其出入也顺，司其德也。”“次”亦“居”也。能司德不失，居次久习，则其反善复始也慎然，出入于心性之理也循顺。此外有德甚至还能使人改变他在别人心目中的印象或

地位。第53简云:"贱而民贵之,有德者也;贫而民聚焉,有道者也。"以道德立身成己,虽贫贱不堪,但民众却尊贵之、聚附焉。《缁衣》第12简引《诗》云:"有[illegible]德行,四方顺之。"《礼记·缁衣》引《诗》云:"有梏德行,四国顺之。"梏,《尔雅·释诗》云:"直也。"《诗·大雅·抑》云:"有觉德行,四国顺之。"毛传:"觉,直也。"梏音角,通"觉",皆直也。简书"[illegible]",此字不识,语义或当同"直"。[⑦]此句诗认为君王若能直大其德行,则四国顺从之。以德治民治国,则四国顺从而民众乐推而不厌;不以德治民,则对君王的统治会构成威胁,这种威胁被认为是对君王所含积之德的破坏。《成之闻之》第6简云:"昔者君子有言曰:战与刑人,君子之坠德也。"似乎含德或积德,是君子统治稳定与否,甚至是其统治合理性存在的根本。到此我们完全可以肯定,郭店儒家简书德治的思想在根本上与殷周敬德承命的思想是完全一致的,而其在思想上的新创之处则是尊德与明伦的统一,尤其是在涵摄人伦或人道的治道上卓有突现和贡献。

虽然德是德治之本,且德性的作用如此之重要,但是如何具体施行德治?却是一个颇为重要的问题。首先需要说明的是,德治并不仅仅意味着是对德的分散敷施,有时恰好相反,德治指向的是德自身,即对德的自身性肯定。但德之具体分施与对德的自身性肯定又常常是统一的:在德之分散流行中即呈现出对其自身的同一性肯定。这样一种关系,在郭店儒家简书的德治观中表现得非常明显。简书的德治观其一强调"德一"。《缁衣》第16、17简云:"子曰:长民者衣服不改,[illegible]容有常,则民德一。"《礼记·缁衣》作:"子曰:长民者衣服不贰,从容有常,以齐其民,则民德壹。"简文"[illegible]"字,李零释"从"[⑧]。简文此句是说,统治者如果衣服不更改,

仪表容貌皆有常度，那么民德归一，服从其统治而无二心。这即是身服之教的内容。推广开来统治阶级尤其是侯王个人的仪表言行、立身处世，其实是整个统治制度及其精神内涵的具体的、临身的真切表达，因此在重视身服之教的同时不能不追溯到统治制度的恒常性，以及统治精神的同一性，这些对于正确统治与行使统治具有非同寻常的意义。就统治者或侯王来说，他们又是能动的创造主体，体制的恒常，统治精神的同一，与其密切相关。中国传统文化比较偏重于从主体的内在性入手，以“德”来规范人的主体性内涵，而其中特别强调以“德一”的观念作为支撑。不但民德有一，君德亦该有一，《穷达以时》第14简云“穷达以时，德行一也”，即是此意。

其二如《缁衣》简所云“长民者教之以德，齐之以礼，则民有劝心”，德与礼的政治在儒家看来正是治民的根本，因为这从人心上抓住了劝民从善或顺从德治之道的根本。否则，“教之以政，齐之以刑，则民有欺心”，流于刑法家的统治之术，偏从行政与刑罚的统治手段来硬性逼迫人民遵从各种统治规范，而不管其是否符合人心、人生之实际，于是慑于强权而苟活身命的民群只能以欺心面对强暴、威猛的统治了。这样君与民之间的关系不能归于“德一”的和同之境似乎是必然的，因为在儒家看来心只有涵德才能充实人性，而统治只有专注于德治才能深入人心，成为与人性紧密相联的有效统治。

其三实行统治的一个具体内容之一是“尚德授贤”。《唐虞之道》第20、21简云：“上(尚)德则天下有君而世明，授贤则民兴教而化乎道。”尚德是为君的根本条件之一，或者说为君必须以德为其根本内涵。“尚德则天下有君而世明”，说明了尚德是立君和世道

清明的根本,天下有君与否取决于尚德,无德而在君位实非其君,因此无德之君则应该受到剥夺其最高统治权的惩罚,这是儒家的重要观点之一,孟子所谓"以至仁伐至不仁"[9]、"闻诛一独夫纣,未闻弑其君也",[10]与此正相贯通。为君尚德不尚力,尚德是贯穿于君民、上下的一个普通精神性活动和德性认识,它对于维护稳定、清明的统治是非常重要的。授贤亦是德治的一个要点,对于激励人民参与德性的修养,从服政教,遵循治道,都是十分必要的。不过《唐虞之道》所谓尚德、授贤,主要是针对权力的交换而言的,把尚德、授贤作为统治过程中权力交换的根本原则,可以说这是儒家传统的特色之一。

其四简书在德治的内涵中,特别强调君民、上下的相信关系。如《成之闻之》第1至第3简云:"行不信则命不从,信不著则言不乐,民不从上之命,不信其言,而能含德者,未之有也。"著,兼有著明和着力生根两义。强调君民之相信,这是德治的内涵之一,也是德治成为可能的条件之一,而且与统治者含德与否,有非同一般的关系,简书似以其为检验人君含德与否的试金石。对信德的强调,这是春秋后期以来,在《论语》中已被孔子着力发扬的观念之一。郭店简书继承之,在天命论、心性论、德治论中都贯穿着一个"信"的因素。《成之闻之》第25、26简云:"是以上之恒务,在信于众。《诏命》曰'允师济德'[何]?此言也,言信于众之可以济德也。"[11]取信于众而可以成德,足见当时信德的重要了。

其五在德治的君民、上下关系中,君上的一端被看作是德治的根本,也是贯注德治精神的着重对象;在身服之教中,君上为主导,臣民为宾从,君子之德风,小人之德草,因此即使在德治中亦必关注君上的言行举动和德性的修养,其善者涵持而发扬之,其不善者

攻磨而止息之。《尊德义》第37、38简："下之事上也，不从其所命，而从其所行。上好是物也，下必有甚焉。夫唯是，故德可易，而施可转也。"上之所好，下必好而甚之，这是民德可易可新的条件；但此条件在善恶的导向上有分别，或善或恶，从君主之所好所恶而定。在言行关系中，如果行与言脱节，则民从上之所行而不从其所命，重身教之实际而弃言命之空浮、虚伪，这既是民对君的权择、顺从与否，亦是对君上的德性要求。脱离含德的统治，与儒家的统治观漠然无干。

第三节　德治的内涵与伦理统系

德治乃德性向治道的外化，在外化的过程中必通人伦物理；反过来看，德性的修为、涵持正与人生伦理实践密切相关。在伦理实践中以成德，这是儒家修身论的另一个要求。而正因为如此，在德中即涵诸伦理，仁、义、礼、智、信、恭、敬、俭、让这些伦理德目统贯于人心人性，与人生实践活动之中。在儒家伦理中包含三个基本要素，一是本位，二是职能，三是德性，除此之外中国古典伦理中还包含大量的其他因素，使伦理的内涵变得颇为丰富复杂起来。郭店简书《六德》篇对伦理中的位、职、德三要素论述得非常清楚明白，下面将着重由此篇分析简书的伦理统系与伦理内涵。

《六德》篇对伦理大纲或人道之大经进行了提要钩玄和比较详细的解释，它以六位、六职和六德的伦理网络系统地论述了中国古代社会的人道常理。何谓六位？《六德》篇第8简上半截残断，但尚存"六位也"等字样。依照第33简下半截文字，及其他竹简所

云,竹简残断部分所泐文句当与夫妇、父子、君臣六者相关。裘按云:“疑七号、八号简本相次。本篇下文有‘生民斯必有夫妇、父子、君臣’之语,疑此处‘生民……六立(位)也’一句本作‘生民斯必有夫妇、父子、君臣,此六位也’。”[12]六位即指夫妇、父子、君臣六者,此六者为人伦本位之大端,人所处的伦理角色主要是由它们决定的。在这六者之中,依夫妇、父子、君臣的相对关系可分为三组,一般之人都必在此三组关系中承担三种根本角色,由此必有六职的分属和六德的系附。何谓六职?六职指由六位分属出的六种职责或职能,有其位则必有其职,否则职不称位或尸位素餐,都是对六位本性的丧失。六职,《六德》第8至10简云:“有率人者,有从人者;有使人者,有事人[者];[有][ ]者,有□者,此六职也。”裘按云:“言父子之职的文字中,关键的二字尚不能确识,待考。”[13]陈伟则认为讲父子之职的关键二字,前一字存有下半,后一字则笔迹清晰,据此可以结合古书的有关论述对此二字进行推测。据他的分析论证,此二字应分别释为“教”、“学”为妥。《左传》昭公二十六年“父慈而教”,《国语·齐语》“是故其父兄之教不肃而成,其子弟之学不劳而能”,《孟子·离娄上》云“君子之不教子”、“古者易子而教之”,皆是古有父教子学的旁证。[14]检图版,陈说似是,因而关于父子职份的文字则可释为“[有]教者,有学者”。又“学”与“孝”字形近,“孝”字可包含“学”字义,尤其根据该篇第21至23,39至40简所云,此处“学”字疑是“孝”字之讹,不知可否?[15]夫率妇从,君使臣事,父教子学(或孝),这就是在六位基础上生发出来的六职。在职与位的关系中,二者必须相称相合,否则越职则可能导致僭位,以至败坏人伦之大常的危险;但又必须在职份中体现其本位的归属、联系,而以位主职之。此点正是由位到职,由职到德的人伦大纲所

定理的。"既有夫六位也,以任此[六职]也,六职既分,以率[16]六德。"(第9、10简)位者立人之道,《易·系》论之者多矣。人自出生以来必存在于此六位之中,或为夫或为妇,或为君或为臣,或为父或为子,位之大经乃是三维六面的立体架构;既有六位,则率任由位而生的六职;六职既分,则必践履由职而生的六德;六德是对六职,且通过六职对六位进行更深入的道德系附的根本伦理。由人的社会性或伦常性存在到六位,由六位到六职,由六职到六德,人的存在被演衍出一条合乎伦常性或社会性规范的路子,不过这条路子最终在六德处落脚,又似乎暗示着通往道德的形上之境的那种可能性。何谓六德?简书第1简云:"何谓六德?圣、智也,仁、义也,忠、信也。"六德即圣、智、仁、义、忠、信六者。在这六者之中,各自所对应的六职、六位不同,且彼此间的关系亦非平列的。

在六德之中,圣智、仁义、忠信两两各相亲近,《六德》第1、2简云:"何谓六德?圣智也,仁义也,忠信也。圣与智豪(戚)矣,仁与义豪(戚)矣,忠与信豪(戚)矣。"裘按:"'豪'疑读为'就'。"[17]这是沿袭了孔子甚至春秋以来的传统看法,而并非简书的新创。在郭店简书的其他篇目亦可得到证明,如在《五行》中圣智、仁义的论述关系比较紧密,《尊德义》第3、5简云"仁为可亲也,义为可尊也,忠为可信也",第21简云"养心于子俍,忠信日益而不自知也",第33简云"不忠则不信",《性自命出》第39、40简云"忠,信之方也",《语从一》第82简"厚于义,薄于仁",第93简云"仁义为之臬"等,皆可为圣智、仁义、忠信两两亲就的明证。但是这并不否认在六德或诸德之间有更复杂的关系存在,比如打破六德的相分相就原则,而有德目之间的生成转换关系。正是这种动态的联结关系,恰恰是伦理或德性网络形成的基础。同时需要指出的是,圣智、仁义、忠信

的相就关系,是与六位、六职的内在相应关系一致的,有夫必有妇,有父必有子,有君必有臣,这种对待位格关系的天然存在,在特殊的历史条件下必然导致夫率妇从,君使臣事,父教子学(或孝)的六职关系的产生,从而更进一步决定了六德间亲疏关系的配合。而这种六德间的亲疏关系的配合具体说来到底是怎样的呢?我们必须检索文本作出准确的回答。首先简书论述了六德间的亲疏关系的具体情况,肯定了圣智、仁义、忠信的分别方法。《六德》第2至第5简云:"作礼乐,制刑法,教此民尔使之有向也,非圣智者莫之能也。亲父子,和大臣,寝[18]四邻之抵牾[19],非仁义者莫之能也。聚人民,任土地,足此民尔生死之用,非忠信者莫之能也。"圣智之德皆有作礼乐,制刑法,教此民众使之有向的作用;仁义之德皆有亲父子、和大臣、寝兵息斗的作用;忠信之德则有聚人民、任土地,足此民众生死之用的功能。圣智之德主教化制作,仁义之德主亲和寝息,忠信之德主聚任足用,因此简书认为圣与智,仁与义,忠与信在关系上分别相近是颇有道理的。当然此道理的获得亦是从传统中化来,尤其是从人们对圣、智、仁、义、忠、信六德的内在深刻体验中真切地得来。但是我们仍然有两个问题需要回答,其一六德与六职、六位,尤其是与后者的搭配关系到底是怎样的?其二圣、智、仁、义、忠、信六德的具体内涵,简书到底是怎样论述的?我们先来回答前一个问题。

六德与六职、六位的配置关系到底是怎样的?简书作了明确的回答。《六德》第13至24简云:"……□父兄任者,子弟大材艺者大官,小材艺者小官,因而施禄焉,使之足以生,足以死,谓之君;以义使人多。义者,君德也。非我血气之亲,畜我如其子弟,故曰:苟淒(济)夫人之善也,劳其藏腑之力弗敢惮也,危其死弗敢爱也,

谓之[臣]：以忠事人多。忠者，臣德也。知可为者，知不可为者，知行者，知不行者，谓之夫：以智率人多。智也者，夫德也。能(一)与之齐，终身弗改之矣。是古夫死有主，终身不嫁(嫁)，谓之妇：以信从人多也。信也者，妇德也。既生畜之，或从而教诲之，谓之圣。圣也者，父德也。子也者，会埻长材以事上，谓之义，上共下之义，以奉秕秕，谓之孝，故人则为[人也，谓之]仁。仁者，子德也。故夫夫、妇妇、父父，子子、君君，臣臣，六者各行其职而狱訡亡由作也。”“淒”裘锡圭释为“济”。[20]“危其死弗敢爱也，谓之[臣]”之“臣”字，原简抄脱，今据裘锡圭说补入。“能与之齐”之“能”当释“一”，“终身不嫁”之“嫁”字释作“嫁”，从陈伟说[21]。“狱訡”训释纷然。[22]其他多参李零校读。义者，君德；忠者，臣德；智者，夫德；信者，妇德；圣者，父德；仁者，子德。这些德性的系属与六位、六职是相匹合的，如君使人以义，则义为君德；如臣事人以忠，则忠为臣德；如夫率人以智，则智为夫德；如妇从人以信，则信为妇德；如父教人以圣，则圣为父德；如子孝人以仁，则仁为子德。《六德》篇如此处理六位、六职与六德的亲属关系，自有不可抹杀的义理。《唐虞之道》宣扬禅而不传的仁圣之德，似乎与该篇的论调不甚契合；而《忠信之道》大力推崇忠信之道，或许出于引申之用意。不过从人伦系统所涵蕴与人所应该持有的德性本来即有差别来看，在《六德》与《唐虞之道》、《忠信之道》间有德目议论上的偏重或差异，应该是允许的。简书《五行》比较注意圣智之德，这亦与《六德》篇平整、系统的议论不同。看来《六德》篇以六位、六职、六德三者系统联贯来论述先秦伦理学，是颇富特色，颇具深度的；无论从理论的系统性，思考的精深性，还是从立论的目的和议论的平衡统一来看，不愧为中国伦理学上的杰出之作。它提出夫夫，妇妇、父父，子子、君君，臣臣

的表达方式、夫成其为夫,妇成其为妇,父成其为父,子成其为子,君成其为君,臣成其为臣的抽象规范,在伦理学上具有经典的意谓和深沉的内蕴。[23]在当时的伦理规范系统中,夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣之说不但把六位、六职、六德囊括于其中,而且实际上也即是以六德充实、圆成之。即使在今天这些伦理学说中的一些德目或判断的具体内涵完全失效了,但是作为"夫夫"等的价值判断方式,及其必有所自的本真规定物则仍然到今天或将来都有效:这集中地指向人人的价值判断或人之所以为人的价值(德性)内涵上。简书云"故夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,六者各行其职而狱奢亡由作也",这即是说如人能在其不同之位格(或社会角色)中满足其应是,成其为所是,则六德弘扬而狱奢(诞夸?)不兴。这是以德、礼为治的思想,与《礼记·大学》纯从君治的角度提出三纲八条之大经相比,更深入到伦理本位之中。《尊德义》篇有"尊德明伦"的主张,可以说《六德》即是一篇明伦的杰作。《六德》篇还认为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六者,皆存夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣之道,这是借重传统或经典的力量对夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣之道作出了深沉而明确的肯定。

从礼学或伦理实践的角度看,六位和六德有亲疏内外之分。《六德》第26至31简云:"仁,内也;义,外也。礼乐,共也。内立父、子、夫也,外立君、臣、妇也。疏斩布绖杖,为父也,为君亦然。疏衰齐牡麻绖,为昆弟也,为妻亦然。袒字〈免〉为宗族也,为朋友亦然。为父绝君,不为君绝父。为昆弟绝妻,不为妻绝昆弟。为宗族瓜(叛)朋友,不为朋友瓜(叛)宗族。人又六德,三亲不断。门内之治纫(恩)掩义,门外之治义斩纫(恩)。"纫,原释仁,裘锡圭已作更正,释作恩,庞朴、陈伟亦释为恩。[24]瓜,刘国胜认为应释辩,读为

叛。[25]门内、门外有亲疏之分，门内为血亲伦理，门外为社会政治伦理，此两重伦理构成当时伦理的总和。但从当时的伦理实践重心来看，前一种伦理主导后一种伦理，后一种伦理随从前一种伦理。前一种伦理“内立父、子、夫”，昆弟一格包含于其中；后一种伦理“外立君、臣、妇”，朋友一格包含于其中。六位配六德，六德内以仁为统，外以义为要，而礼为仁义内外之所共。而简书对血亲宗族伦理的偏重与崇尚是显而易见的，其一主张“为父绝君，不为君绝父”，其二主张“为昆弟绝妻，不为妻绝昆弟”，其三主张“为宗族叛朋友，不为朋友叛宗族”，这里把父与君，昆弟与妻子，宗族与朋友进行对比，正是基于伦理六位上的内外之分和血亲有无的角度来论述的，应符合当时的礼教传统。因此我们似不应该把它们看作是中国传统伦理的特出现象加以夸张表发，而应从血族伦理的内在根源上把它们看作符合传统或当时伦理现状的真实而有力的再现，甚至在长达几千年的封建社会中，它们仍然是中国传统伦理的基本准则。“门内之治恩掩义，门外之治义斩恩”，应该把门内、门外之治区别开来，门内之治以仁恩为主，门外之治则以义断为主，这是人之处身行世的两种根本不同的方法，是人对自身存在的亲疏内外之别的澄明。六位、六德虽有内外亲疏之分，但就人的完满整全的生命来看，亲疏、内外皆不能舍弃，而应该全面地践履人伦的方方面面，成己且成物。“人有六德，三亲不断”，六德包括内外之德；如果缺乏外德，其于血亲之和融，恐怕也是很难做到的。

简书又对六位、六德内在的关系进行了非常深刻的思考。在六位之中男女、父子、君臣两两相对，各别为一组，男女有辨，父子相亲，君臣讲义。六位配六德，父圣，子仁，夫智，妇信，君义，臣忠。在六德之中又有主从关系，第35简云“圣生仁，智率信，义使忠”。

六位各行其职,各属其德;且以六位、六德间有主有从,主从得当,则夫其夫,妇其妇,父其父,子其子,君其君,臣其臣,各得其当然,而诞诗不兴。这是以礼治或以德治国的儒家思想的反映。反之,则夫不夫,妇不妇,父不父,子不子,君不君,臣不臣,六德、六位不相配属,导致男女莫辨、父子不亲,君臣无义,丧失人伦之大常。正因为如此,所以先王教民,始于孝弟。能孝能弟,则得人道之大经:男女有辨,父子相亲,君臣讲义。而在孝弟之中,孝更是王教之本,亦是维护人伦大纲的根本。另外六位、六德如各得其所,各行其职,则不仅是家齐国治天下平,诞诗无由兴的内因,而且也是明审、公正断狱的根本,所以当时的政与刑也是紧密地建立在德与礼的基础上的,或者说德与礼是行政与施刑的标准之一。后代德与政的分裂,礼与刑的撕离,则与人们的生存观念的变化以及时代思想的发展密切相关。但是这并不否认礼与刑的施为对象有相对的区别,《尊德义》第31、32简云"刑不逮于君子,礼不逮于小人"。君子之所以为君子,小人之所以为小人,从孔子以来所发展出的主导意义来说,君子乃一个道德生命的圆融成就者,小人则与君子相对,粗野蛮横,不向道德,于礼乐不能循守,所以从道德的修养或内涵来看,"刑不逮于君子,礼不逮于小人"乃切合于理想主义的实际要求。然而君子与小人一旦脱离它们内含的道德标准,而向当时实际的人们延指的时候,往往发生道德之理想与人伦之实际不相一致的情况,如对上层统治者是否一定不用刑,底层老百姓一定不用礼的问题,就不能一口咬定,死搬硬套。实际上翻开上古史记或传说,上层统治者之间用刑的例子并不在少数,而用礼于平民百姓之间则是德治、礼治的一个当然要求之一,所谓"刑不上大夫,礼不下庶人"[36]只是会得当时礼乐文化流行之大体,而于思想的本质尚未

毕显。

总之,《六德》篇认为人伦之大经有六位、六职、六德的配属关系。六位指夫妇、父子、君臣,夫主妇从,父教子孝(或学),君使臣事,是谓六职;既有六位,以任六职,六职既分,以率六德;而六德指圣智、仁义、忠信六者。六位配六德,则为父圣、夫智、子仁、君义、臣忠、妇信[47]。内立父、子、夫,外立君、臣、妇;仁内义外,推而广之则似可言圣智为内,忠信为外。但此推论,与《语丛一》的观点甚有矛盾,恐非也。《五行》篇对圣智之德尤有突出,《忠信之道》则对忠信二德着重宣扬。男女有辨,父子有亲,君臣有义;由内而外,重内而兼外,这是血族伦理的必然要求,而简书强调孝弟为本亦基于此等原因,所以简书所谓"为父绝君,不为君绝父;为昆弟绝妻,不为妻绝昆弟;为宗族叛朋友,不为朋友叛宗族"的主张,正合于当时情理,不值得大惊小怪。《语丛三》对此理有所发展。就六德的内部关系来说,圣生仁,智率信,义使忠,这与六位、六职的配属关系相符一致,遵循了人伦之大常。在六位、六职、六德之间,六位是人的家庭或社会性存在的六种格位,每一种格位都有其特定的伦理要求或行为规范,六职则是由六位产生出来的六种职份或职能,这六种职能既是六位的功能性规定,亦表现出六位间的各种动态制约、平衡关系。六德则直接地成为六位或六位行使六职时的伦理(道德)内核,没有六德的内在规定,六位与六职的精神实质或者丧失殆尽,或者没有可靠的寄托。而在六德之间,亦顺从六位、六职的配属而有相应的主从关系。从六位、六职到六德,如果人在伦理化的生命中圆满地实践了自身所具有的各种伦理本位的内涵,那么人就成为一个实践其规定性的、真正的人。分析开来传统伦理对人的基本要求就是父父、夫夫、子子、君君、臣臣、妇妇;反之则父不

父,夫不夫,子不子,君不君,臣不臣,妇不妇,违反人伦之大常、背弃天理之定则,这是人丧失其为人以及社会败乱的根源。这就是《六德》篇的整个伦理系统,其目的乃着重在于解决伦理人的存在性诸问题。此外简书宣扬王教以孝弟为本,尤其是重孝一行,乃由于伦理本位以内或者说以血族家庭为主,而统治者包括侯王们则被类比、归系于父母之伦,于是上以孝弟教民、而民以孝弟服从其统治则是必然中的事情。而当时或原始儒家之所以要以孝弟为本,当然与受礼乐文化浸染的历史社会实际相符合,而非不着实际的迂阔、腐臭之谈。今制就《六德》篇的伦理内容列一表格,以见其整体结构或骨架:

六位	内:父子	夫妇	君臣:外	
六职	(父)教(子)孝	(夫)率(妇)从	(君)使(臣)事	王教以孝弟为本
六德	圣(生)仁	智(率)信	义(使)忠	
人人	父父子子	夫夫妇妇	君君臣臣	

对于《六德》篇论君子所以立身之大法的源流性考述,已有人作了比较细致的工作[28]。这里只指出《六德》篇虽没有把昆弟、朋友直接列入五伦之中,但亦未将其明确而直接地排斥在外;仔细想来,在父子、夫妇、君臣三大德中当包含昆弟与朋友二伦,所以不能断然否认《六德》篇包含有五伦思想的可能性。在《语丛》中,对昆弟与朋友二伦时有议论,正是当时亦颇重视此二伦的明证。简文中"圣生仁,智率信,义使忠",与后世"君为臣纲,父为子纲,夫为妇纲"[29]有较密切的逻辑发展关系。不过由德而人位,显是中国传统

伦理思想的一个飞跃，其为人道之大经、伦理之纲常，一展无遗。这同时标明中国封建的统治秩序到达了最顽固、最强硬的地步，相对于其内在精神("德")来说，统治者更强调其表面化、躯壳化的东西("位")。因此，我们在将"圣生仁，知率信，义使忠"与"三纲"的思想进行追溯联属的时候，亦应看到二者在某种意义上有根本的区别。如果说前者还是从道德教化上而言伦理的话，后者则借助于统治阶级的强权将其推上了维护统治阶级利益的道路。《六德》以父亲高于君主，以血族之内高于血族之外的伦理规则，以及对君权的抑制，皆可以为简书之时代思想的明证。而"三纲"则把"君为臣纲"一格置于首位，其受时代精神影响而培植出的用意，显然把君主一位抬上了伦理秩序的头等重要的地步。

《语丛》前三篇对伦理德目和秩序有比较独到的见解，在本文第五章已有论述。这里只着重论述几点。其一就伦常关系说，《语丛一》第69简云："父子，至上下也。"第70简云："兄弟，㘲先后也。"第66简云："上下皆得其所之谓信。信非至齐也。"第78简云："□□父，有亲有尊"，第80、81简："长弟，亲道也。友君臣，毋亲也。"第87简："君臣、朋友，其择者也。"第88简："宾客，清庙之度也。"第55至58简："为孝，此非孝也；为弟，此非弟也；不可为也，而不可不为也。为之，此非也；弗为，此非为。"《语丛三》第1至5简云："父亡恶，君犹父也。其弗恶也，犹三军之旌也，正也。所以异于父，君臣不相才(在)也，则可已；不悦，可去也；不义而加诸己，弗受也。"第6、7简："友，君臣之道也。长弟，孝之方也。"第8简云："父孝(教)子爱，非有为也。"[30]所有这些格言或语摘，都表明与《六德》等篇的思想并无矛盾冲突之处。父子为至上下，兄弟为至先后的关系，这正是注重血亲伦理和孝弟为王教之本的原因或

结果,其他如君臣、夫妇、朋友等几重关系则可归属于上下、先后的伦理系列之中。与《六德》篇略有不同的是,《语丛一》对兄弟一伦有所凸出,正反映孝弟为本的根源性作用,所以"兄弟,至先后也"一条,当是基于传统又回复于传统的有力表达,而不算与《六德》重夫妇一伦相矛盾。在各种伦常关系中,父有亲有尊,兄弟有亲,君臣无亲。有亲则以长弟处之,长其长而弟其弟,长弟,孝之方也,所以亲道以孝弟为本,实即原始儒家血亲伦理的根本精神。君臣、朋友之间并无血缘纽带的联系,简书主张以友道择处之。何谓友?同志同心谓之友,信乃友道的本质内涵。《语丛》主张君臣相处以友道,并非否认二者之间没有上下等级之别,而是在非血亲伦理的范围内主张君臣以友道相处,和谐诚信,恪守义道而已。简书特别对父与君作了比较,从血亲关系来说,父有亲有尊,君则有尊而无亲。父之所谓尊亲,乃至上下之尊亲,遍及政教与血族伦理之中;而君主的无亲之尊,则是丧失血亲伦理关系的单向度的上下之尊,是一种社会地位、政治等级上的上下差别,其根源性远不及父子关系的先验、深刻。不过父可以为君,君父可以合一,在这种情况下指向的是最高统治集团内部的关系问题,它应该在血亲伦理与政统伦理的普遍原则下得到解决。由于中国的封建统治长期施行的是家族世袭制,所以其中的伦理问题可以加以简化处理。就一般原则来说,君、父之间的差别主要表现在君乃一国之主,父乃一家之主,但就其所具的权威性来说则是绝对的、相同的。简书云:"父亡恶,君犹父也。其弗恶也,犹三军之旌也,正也。"君与父的差别还表现在二者可以构成君臣上下的关系,二者关系发展得较好则可以构成朋友,否则"君臣不相才(在)也,则可已;不悦,可去也;不义而加诸己,弗受也"。这是一种道义上的平等相抗相友关系,对

于《六德》所谓君使臣事，君臣相结以忠义的关系是一种补充。简书《鲁穆公问子思》篇，就是实践此种观点的绝好例证。

其二《语丛》对几种基本德行的关系有较特别的论述。《语丛一》第18至20简："人之道也，或由中出，或由外入。"第21简："由中出者，仁、忠、信；由……"第22、23简："仁生于人，义生于道。或生于内，或生于外。"第66简："上下皆得其所之谓信。信非至齐也。"第77、82、79简："[厚于仁，薄]于义，亲而不尊。厚于义，薄于仁，尊而不亲。"人道，其着重点乃在人伦。人道或由中出，或由外入。此言中外而不言内外，与第22、23简"仁生于人，义生于道。或生于内，或生于外"的议论是否有差别？仁内义外，所谓内外之分乃以人自身为本位，一身之中谓之内，一身之外谓之外；仁义合内外之道，皆为人立身行世之根本，在根本上与人之所以为人者是密不可分离的，而简书分析仁义为内外之道，不过刻就人身尤其是人性之内外而言矣。第21简云"由中出者，仁、忠、信；由……"，根据《六德》及第18至20简，第22、23简，似应补为："由中出者，仁、忠、信；由[外入者，圣、智、义]。"[31]如果这一补充没有错误的话，则与《六德》篇既有一致，亦有不同的地方。其所一致者，仁、忠、信、圣、智、义皆为六德，但内外之分却不同，《六德》以父、子、夫为内，以君、臣、妇为外，内外之分根据的是血亲伦理中的格位关系来划定的，而对于六德自身的内外之分则未曾明言之。六德自身的内外（或中外）之分，则以人自身或人之心性为根据，简言之即以"形中"为划分的根据。对照《六德》的论述，我们还发现，仁、忠、信三德正是相对处于弱次之位的子、臣、妇三者的德行，证明此简与《六德》可能有某种瓜葛。然而为什么说此三德由中出呢？其内在的原因难求所以，我以为或许必须由德行所自的主体入手，才能体会

出仁、忠、信三德实由中出的道理。但六德,不管是由中出或是由外入,人们普遍认同;中出与外入相反相成,甚至相互转化,构成生机活泼、循环不已的人道。《五行》对此甚有理会。对仁、义、圣、智、忠、信六德,以及礼乐的内涵,《语丛》亦有解释与议论,今从略。

其三,《语丛二》及其他简书对诸种德行的的伦理来源进行了心性论或天命观的追溯、系附。《语从二》有详细论述,特别是第9简"爱生于性,亲生于爱,忠生于亲"这一条,它可以帮助说明何以血亲伦理在当时的诸种伦理关系中占住主导地位的问题,同时也说明忠由中出,及由性地之亲爱转生出忠德的其中道理。《五行》篇特重从心地上论述仁义礼智圣五行的相同关系,把德行修养转化为"慎独"、"为一"的心灵修养问题来处理。《性自命出》既注重德行间的诸种关系亦注重对其性命本源的追问。在"性自命出,命自天降"的大前提下,该篇论述了由人性分解而出的各种德行间的关系,第38至41简云:"誁(恭?),义之方也;义,敬之方也;敬,物之节也。笃,仁之方也;仁,性之方也,性或生之。忠,信之方也;信,情之方也,情出于性。爱类七,唯性爱为近仁;智类五,唯义道为近忠;恶类三,唯恶不仁为近义。"此段文字指出"情出于性"、"性或生之(仁)"之理,仁、忠、信三德由人性之内涵元素分解得来,正是《语丛一》第21简"由中出者,仁、忠、信"的内在根据。而对于义,《性自命出》多从外现的生命态度如恭敬的德行来规定之,且又未明言义出于性,所以义为外入的结论是完全可以推断出来的。

义为外入,自然可以说义外在于人性,但由此并不能否定它对于人的生命以及人自身本质的重要性。应该把"外在"与"外入"两个词分别开来,"外在"乃从人性的角度指出义道并非由人性生出,所以外在是外在于人性;"外入"则表明义道虽生现于人性之外,但

却与人的生命活动密切关联，具有由外入内，不舍人为修养的特性。因此需要进一步指出的是简书虽然持仁内义外的观点，但义之外只是外在于人性，却并不外在于人身，且仁与义互为表里，内与外相互规定："爱类七，唯性爱为近仁；智类五，唯[智]义道为近忠；恶类三，唯恶不仁为近义。"[32]义由外入，由入身入于人心，还是入于人性？这是必须加以追问的。义为群善之表范，当然是人之德性的流露与外显，因而与内在于人性之诸德行有表里相一的紧密关系。但是义如何由人性之外在而入于人性、人心之内在？简书认为通过教化可以"形于中"、"生德于中"。植德于中，则义乃真正实现了外入的最终目的，在人心、人性中著脚生根，变外在为内在。所以从后天的教化目的来说，义又不是外在于人心、人性的；如果从教化的目的上来说尚仍外在于人心、人性，则外入的为义活动，以及生德于中的道德实践都是根本不可能的。义能外入，生根于人心、人性之中，还与人心、人性自身的可修养性特点相关，这实际上是儒家修养论的一个普遍的、前提性的假设，不须多作说明。《五行》篇谓形于中者为德之行，与《性自命出》"生德于中"的说法相近。仁义皆由中心之活动开出，但由于活动的具体状况不一样，则有仁有义之别，这样看来仁、义皆为人心本有，推而广之，圣智礼亦根源于人心。既然五行皆根源于人心，则"形于中"不仅仅是存之于心，而且更重要的是要内化入人性中，所以人性的修养乃由人心入于人性，把规定生命的诸种德行植根于人性之中，然后上通天命或者说形上之超越主宰者，最终成就生命的圆融自由境界。以此反观中出、外入的德行活动与划分，则应该把二者看成一个内外贯通、灵动相一的整体，所谓"中出"乃由天命、心性而发之于身表、身外，所谓外入乃由身外、身表而入通于心性，上通天命。一内一

外,一出一入,相反相成,相通相融。《成之闻之》云"形于中,发于色",亦合此意。而仁义是内在的,还是外在的?与立言的角度有关。简书主张仁由中出,义由外入,当然可以简言之仁内义外,但必须从人性所天然本有这一角度予以说明,否则难会古人心意。关于仁义内外之辩,告子与孟子等人有比较深的认识,[33]有助于对简书"仁由中出,义由外入"观点的理解。

总之简书关于六位与德行的内外之分有两种,第一种是关于六位的,按血亲伦理的圈层划分,父、子、夫属内,君、臣、妇属外;第二种是关于德行的,德行的内外之分有仁内义外,仁、忠、信由中出,(可能)圣、智、义由外入的命题,其内外之分的角度当是从心性尤其是从性地而言的。因此必须把关于伦理之位的内外分别,与关于伦理之德的内外分别辨析开来,不能将二者搅混在一起。伦理之位的内外乃是指血缘之有无,即所谓门内门外之分;德行之内外乃是与人心人性有密切的关系,本自人心人性者谓之从中出,属所谓内也,反之则谓之为外。还需要指出的是,我们对德的内外之分只作了有限的、可能的探讨,其中尚有一些问题有待解决,特别是关于仁义的内外之辨,从简书到孟子的时代,似乎一直是一个颇为热闹的争议问题,应该得到更细心、更审慎的探讨。我以为告子主仁内义外,与简书在立论的角度上虽有一致的地方,但已经下降一个层次,告子认为仁为内,乃认为仁为主体之我本有,非从外入;而其认为义为外,乃认为义为主体间性的,其属于主体我后有乃由于从外入的结果。孟子认为仁义皆内,乃认为仁义之端皆根于心,非由外铄我的缘故;就义来说长长、敬敬不但是主体间性的,而且与主体我有关,属于主体我固有的,因而义亦为内在。由此,孟子还把德行的根源由心性向天命追溯,深得简书的大统。不过告子

与孟子的观点都是在儒家系统之内的争议，告子倾向于拘守传统，孟子则更急于义理的抉发，其思想深度颇得简书心性论的正传，对告子的思想是一种批判性的超越。实际上简书对德性修养的伦理本原作了心性学的深刻思考，《成之闻之》篇论述就颇为透辟，如第31至33简云："天降大常，以理人伦。制为君臣之义，著为父子之亲，分为夫妇之辨。是故小人乱天常以逆大道，君子治人伦以顺天德。大禹曰'余才（兹）宅天心'曷？此言也，言余之此而宅于天心也。"又如第37、38简云："昔者君子有言曰'圣人天德'曷？言慎求之于己，而可以至顺天常矣。"第40简云："君子慎六位以祀天常。"天常与人伦是密切相关的，人伦根源于天常，是天常的现实化，天常则是人伦的形上根据和天命未赋之前的常则。既然天常与人伦如此紧密相关，互为一体，则治理人伦以顺天德、天常则是君子份内的责任；从心性的角度看，则是要以此心兹宅天心，心涵天德而身践人伦之常而已。简书云"君子慎六位以祀天常"，就是要在人立身的三大法，即君臣、父子、夫妇三者中"从心所欲而不逾矩"，在现实的人伦六位的践履中祀顺天常的大经。《成之闻之》篇与《六德》篇有许多思想或语言相互关联的地方，应该把二者联成一个整体来看待。如果不嫌拟之不类，则甚至应根据竹简形制上的特征把《成之闻之》、《尊德义》、《性自命出》、《六德》四篇归为一书，而作于某一学派之手，它们的竹简形制皆为梯形，简长32.5厘米，编线两道，编线间距17.5厘米。[34]

简书对伦理德目的追溯还非常注意其天地意识的问题，这在《唐虞之道》与《忠信之道》等篇中有明显的反映。《忠信之道》认为"不讹不害"乃忠之至，"不欺弗智"乃信之至。忠积则可亲，信积则可信。忠信积则可为民所亲信，亦可亲信其民。这是以忠信之道

治国亲民。简书认为忠信乃节天地或说效法天地之性的结果,法地可亲之性而有忠德,法天可信之性而有信德;至忠亡讹,至信不背;忠为仁之实,信为义之期,忠信仁义本自相关。《忠信之道》把伦理德目与天地之性相系附,这是中国人天地意识或天地境界的一个表现,与天命观或天道观一起构成人生观的立体境界。

在郭店简书德治与伦理实践中,亦颇重视以乐教化和经典文献传道的作用,这是当时的一个重要问题,在简书中完全反映出来。前面,我们已论述了其基本思想,这里就不再赘述了。

第四节　爱亲与尊贤的统一

在儒家的德治理论系统中,还有最高统治权的承接问题需要解决,是世袭的,还是禅让的?古圣先贤不免要发表自己的意见,即使在同门之中亦难免不发生争论的。《唐虞之道》宣扬和主张的是爱亲与尊贤相统一的禅让之说。何谓禅让?禅让之说的具体内容与立论根据是什么?以及在禅让之中如何保证爱亲与尊贤的相互统一?这些都是我们必须回答的问题。这样我们必须就《唐虞之道》对唐虞二君的整个统治精神,及其对生命的态度作更深刻更根本的追问。

依整理者的编排,《唐虞之道》开篇即直揭唐虞二君的统治观与人生观,第1简至第3简云:"唐虞之道,禅而不传。尧舜之王,利天下而弗利也。禅而不传,圣之盛也。利天下而弗利也,仁之至也。故昔贤仁圣者如此。身穷不均,没而弗利,躬仁歎(矣)。必正其身,然后正世,圣道备矣。故唐虞之[道,禅]也。"释文多参李零

说。[35]均，疑读为"愬"，[36]《说文》："忧也。"周凤五读为"愠"，[37]义近。"禅"与"传"相对，是统治权力继承问题上的两种根本方法，"传"以血亲世袭制为根本，"禅"则是对血亲世袭制继承法的打破，是尚德授贤、继世为君的原则，而对于继统为君者提出了更高的修养要求，包括德性的与肉体的两个方面。唐虞皆国号，代指尧舜二人。简文对尧舜之王道推崇备至，认为"唐虞之道，禅而不传。尧舜之王，利天下而弗利也"，一以天下之公利为利，而毫不自私自利。而所谓"禅而不传"的唐虞之道亦是"利天下而弗利"一原则的具体表现。"禅而不传，圣之盛也"，"利天下而弗利也，仁之至也"，尧舜之王道从德行方面来说乃仁圣二德的发扬光大。这样简书对唐虞尧舜之王道进行了深沉的思考，把它与主体的德性修养密切联系起来，王道之所以成为王道，乃由于尧舜德性生命涵养、充实、发扬的结果："身穷不均，没而弗利，躬仁矣。必正其身，然后正世，圣道备矣。"躬仁不忧，正身然后正世，这正是尧舜内涵的仁圣二德充盈作用的结果和表现。从内圣外王的角度来看，简书所谓从仁圣之德到"禅而不传"、"利天下而弗利"的王道，正是内圣外王一体两面的联贯，是可以双向直接沟通的。

尧舜之道"禅而不传"、"利天下而弗利"，则从原则上可以解决最高统治权在德性的维度上继往开来的问题。所谓"禅"，最根本的要求是"尚德授贤"（第 20 简），在德与贤之中以德为本，而在"贤"之中已包含"德"的要求。"德"自然以"仁"、"圣"二德为系统，且包融其他诸德于其中，所以尧舜之王道"尚德授贤"之贤人，不仅是指贤能之人，而且更指贤德之人，必须以贤德涵摄贤能。既然在所授之贤人中已内在地包含德性的要求，则由德性所涵摄的"禅而不传"、"利天下而弗利"的外王之道，亦成为所授之贤人的内在要

求,这是授受二者在内圣外王两道上的同一性,而此同一性正是禅让制的权力继承法得以成立与实现的条件。

正身与正世又是相互关联的,正身为本,正世为用;正身以正世,尚德以授贤,这是在权择继承人的过程中合乎尧舜仁圣之道的必然要求。那么何谓正身,何谓正世?正身,主要指以德充养其身,其次还包括在外王方面的立身要求,以及面对时命时如何安命等等问题。正世,则是以自身为榜样,纠正时弊,淑化当世,使之去恶从善,达到家齐、国治、天下平的目的。而简书在权力继承问题上宣扬"禅而不传"、"利天下而弗利"的基本原则,对当时矜尚霸力,王道日衰的局面,是一种或多或少的补济。尽管禅让的外王之道在当时不合实际,甚至成为历史的笑料,但其中包含的内在精神与崇尚以道德治国安民的原则,则从理想主义的观点来看,无疑仍然是值得肯定的。它对于维系人在道德的人文主义方向上发展,起了不小的作用,而如何阐释尧舜王道的现代意义,当是不容忽视的问题。

第4至10简,第12、13简对"尧舜之行"作了比较详细的论述。"尧舜之行"是"唐虞之道"、"尧舜之王"的具体化,把"禅而不传"、"利天下而弗利"的王道原则落实到"爱亲尊贤"、人伦实践以及德性的培养上面。首先简书主张教民有德。《唐虞之道》第4至6简云:"夫圣人上事天,教民有尊也;下事地,教民有亲也;时事山川,教民有敬也;亲事祖庙,教民孝也;大(太)教(学)之中,天子亲齿,教民弟也。先圣与后圣,考后而甓(承?)先,教民大顺之道也。"甓,李零读"甄",[38]不若读作"承";周凤五读作"续"[39],义近。圣人是正身正世的统一体,能自觉觉人,正身以教民,所谓正身并不是独自个儿空自用力,而是即物即事以正其身,并把教民有德的方针

融入其中,在诸事之中教民人顺之道:上事天,教民有尊;下事地,教民有亲;时事山川,教民有敬;亲事祖庙,教民有孝;亲齿太学,教民有弟。先圣与后圣相袭不已,承先启后,在诸事之中教民有德。这是做圣人的根本任务,也是禅让传统成立的必要条件之一,同时也是先圣后圣禅让的合法性所在。但是《唐虞之道》的作者面对的思想阻力和现实的压力是巨大的,因为在当时禅让传统可以说从思想与现实上基本已被破坏,且世道发展的方向愈来愈远离道德的规范,而堕入霸力矜尚的恶流轮转之中。因此从德性和恢复古老传统的角度来论证禅让或尧舜王道的合理性,是必然的。不管世道如何变化,如何堕落,但人们对尧舜王道具有普遍的崇尚心理,认为是道德理想主义在远古的一次真正的实现。其次尧舜之行"爱亲尊贤",第6至9简云:"尧舜之行,爱亲尊贤。爱亲故孝,尊贤故禅。孝之盔(杀),[40]爱天下之民。禅之流[41],世无隐德。孝,仁之冕也。禅,义之至也。六帝兴于古,咸由此也。爱亲忘贤,仁而未义也。尊贤遗亲,义而未仁也。"尧舜之行,最根本的是"爱亲尊贤",是"爱亲"与"尊贤"二者的统一。爱亲能孝顺尊长,尊贤则能主动地将统治权向贤者禅让。推孝而及他人,则能爱天下之民,能使禅让之制风行天下,则美德盛扬而不蔽。孝为仁之冠冕,禅为义道之至。这是上古六个帝王兴盛的原因所在。能守紧"爱亲尊贤"的原则而不舍,于每一事情上下功夫,那么"爱亲尊贤"之风播散天下,而其内涵的德行原则如禅孝仁义之德也随之深入人心,进而把人向道德的理想上提升和安立,从而达到家齐、国治、天下平的目的。不过需要指出的,不管爱亲与尊贤是否有千丝万缕的联系,但二者在它们各自的意义上是可以相对独立的。既然如此,则"爱亲"与"尊贤"可以适当分离。"爱亲",本为血缘关系中的

爱，尤其是子对父之爱；但由此传达了儒家基于对人性的深层体验，而认识到亲爱的心理在人们心中是最为持久、牢固和原初的，因此儒者从"爱亲"入手对"爱"情进行了肯定。但爱之情，尚不是仁之德，由爱之情到仁之德的转变，这是儒家的命脉所在。能爱亲则能行孝道，推爱及人，行之于天下，而爱天下之民，这就是仁道。"仁者爱人"有两重含义，一者从仁爱之所自来看，儒家显然承认亲爱为大为先，是仁爱精神的心理根源和血缘情纽的核心，人不仅对自身有爱，而且对他人尤其是血亲之父母亦能爱之，这说明爱能自其身而推及他人，在亲爱之中亦已存在仁爱，在仁爱之中却并不排斥亲爱。仁爱虽以亲爱为基础，为心理之体验根源，但毕竟仁爱是仁爱，具有超越于亲爱的一层意思；仁爱其体涵受于人性人心中，其用则仁民爱物，乃为推及之爱。当然，在亲爱与仁爱之间不免有矛盾，亲爱以血亲为施为对象，其意义局限于血缘纽带中，因而必然造成人我、内外的分裂与对立；仁爱则基本上是以要求平等爱为目标的，不但爱之情感能遍及他人，而且爱之情感质量也能平等地遍及他人，这在墨子、庄子等人的思想中得到着力发挥。站在仁爱的绝对意义或原则上说，墨子、庄子等人的发挥并没有什么错误，反而让人可以更方便地看清仁爱的本质所在。然而事物或观念的系统内部总是有许多相矛盾、相制衡的因素，在亲爱与仁爱之间，儒家采取中庸之道，即以亲爱作为仁爱的心理根源，而认为仁爱之中包涵亲爱；从亲爱到仁爱乃爱的推扩，从血亲伦理的范围扩展到生命伦理的范围中，其爱的程度依伦理秩序的亲疏圈层而递减。简书云"爱亲故孝"，"孝之杀，爱天下之民"，"孝，仁之冕也"，正是这一思想的反映。"尊贤"则与"爱亲"不同，乃是对贤能、贤德本身或具有贤能、贤德之性的人的尊敬、尊重。当然这种尊敬与尊重并

不仅仅局限于情感或生命态度的方面，而且在实际的伦理与治国、平天下的实践中，都应该具体、现实地表现出来，禅让就是尊贤的最具体、最激烈的表现。禅而不传，就是在反对血亲世袭制的统治权中，弘扬尊贤以继位的精神，因此不可避免地在“爱亲”与“尊贤”之间有矛盾、有张力存在。“爱亲”贯彻到底，在最高统治权的继承问题上必然坚持的是血亲世袭制；而“尊贤”贯彻到底，在最高统治权的继承问题上表现出来的则是贤人禅让制，二者间的冲突、抵牾之处，是显而易见的。那么如何调和二者间的矛盾，实现“爱亲”与“尊贤”的统一呢？这是简书着重要解决的问题之一。《唐虞之道》开篇即云尧舜王道的根本原则是“利天下而弗利”，表明尧舜之行乃纯为道心之流行，而无一毫人欲之私；纯任公利的遍布，而无一毫自私自利或偏利某人的行为。“禅而不传”的最高权力继承制正体现了这一精神，“传”乃血亲之自私自利，“禅”则打破血亲的纽带，突破血缘的狭隘范围，实现权力交替法则上的公利原则。既然如此，那么在权力交替的法则上，“爱亲”应该次于“尊贤”的原则。“禅也者，上德授贤之谓也”（第 20 简），简书即是如此主张的。但是“尊贤”原则的优先性的确立，并非是以牺牲“爱亲”原则，或者舍弃“爱亲”与“尊贤”相统一的理想为基础的；恰恰相反，简书乃是在以“尊贤”涵摄“爱亲”的原则下，力主“爱亲”与“尊贤”相统一的主张的。为此它必然要深化对某些观念的理解。

在“利天下而弗利”的尧舜王道中，已内在也包涵“德”与“能”两个因素。“利天下而弗利”之公利，乃体现人生之大德，如天地境界一般，廓然大公，无物不利，同时在利之所以利或即利之中，已包含“能”的因素。试想想，有德无能之人何以利天下？当然在此有必要指出的是，广义之“德”亦包含“能”，与道德(moral)之德有别。

在尧舜王道的仁圣二德中，亦包含“德”与“能”两个方面，尤其是“圣”德在古典语境中常常被用来指谓能力之崇高者。第20简把“禅”定义为“尚德授贤”，则指出在禅让制的权力交替法则中“德”的因素仍占据了重要地位。这样我们似乎可以断言，在“禅而不传”的唐虞之道贤贤权力交递过程中，“贤”一格已包含了贤德与贤能两个方面，其中贤德重于贤能。既然在“禅而不传”的贤贤权力交递过程中已特别地强调了授受者双方的德行内涵，那么通过德行一格可以将“爱亲”的原则融入“尊贤”的原则中，实现“爱亲”与“尊贤”的统一，而不是任意取舍、偏倚一方，或者“爱亲忘贤，仁而未义”，或者“尊贤遗亲，义而未仁”。仁义不失，合内外之道，使“爱亲”与“尊贤”相统一，这正是原始儒家在解决权力交递问题中的理想所在，也是解决父子关系与君民关系相冲突的根本原则。在国家最高权力的交递过程中，一般面临两个选择系统，一是内系统，一是外系统，内系统指在血亲系统尤其是在父子关系间进行权力交接，外系统则是在非血亲系统尤其是在贤贤授受系统中进行权力的交递。但是哪一个系统优先或据于绝对优先的地位？抛开历史的现实情况不论，单就学理上来看，是公天下还是家天下更符合道德的理想主义的原则呢？从家国，父子与君民两个系统的区别来看，似以贤贤相授代替父子世袭更符合道德的理想信条，因为不能以内系统代替外系统，不能以一家之私废替天下之公，不能以父子之亲情代替君民之大义。从这个角度来看，在中国延续了几千年的世袭专制，不但非常地不合理，而且实际上它也不断地遭到诸派异端的批判和学理上的怀疑、否定，因为在权力世袭制的一统天下中本来就有怀疑、批判、否定其自身的因素存在着。在老庄和墨子等人的思想中，亦有与《唐虞之道》相一致的地方。老子在治道

上基本上是站在君民关系的范围内来谈论统治之道的，对血亲伦理则不甚注重，且对齐家、治国、平天下的位格分别比较清晰，这可能与他对"圣人"的理想人格的设定密切相关。"圣人"，比较起来更近于《唐虞之道》贤贤相授的贤人，与父子世袭者似较远漠。当然在老子那儿，内圣与外王亦是相通的，老子对"德"的重视，与《唐虞之道》"尚德授贤"的原则也相一致。不过，老实说来，老子并没有明文论述最高统治权力的交递问题，所以上面的有关论述当然是勉强推论而已。庄子除继承老子的思想外，尚有偏戾特出的地方，如他指责与批判了"窃钩者诛，窃国者为诸侯"[42]的畸变社会现象，其言词虽然偏激，但其思想却非常深刻、复杂。父子世袭制或血亲世袭制的最高统治权力交替轨则，本来是殷周以来的一般现象，如果承认这一现象的合法性原则，那么族外之人要获得最高统治权力则不能不通过革命或窃夺统治权力来进行。实际上也可以说正是最高统治权力交替上的世袭制或亲亲垄断相授原则，促使了革命或权力篡夺现象的发生，且在革命或篡夺现象之中又交织着公利与私利、天理与私欲的对立因素。尽管如此，不管是亲亲相授的权力延绵，或者是其革命性、篡夺性的中断也好，总之世袭制正表明尚德授贤的观念被摆到了其次的地位，而表现出德贤的失落。庄子是否在批判"窃国者为诸侯"的现象中，已自觉地意识到支撑世袭观念的亲亲原则的荒谬之处？尚难推定，但亦不必推定。然而主张禅让制的各派学者们已经意识到在由亲亲原则支配的世袭制权力交递过程中，存在着一个巨大的黑洞或死巷：对德性理念的吞噬，对社会正义的禁锢。但这并不意味着"尊贤"必须绝对地排斥"爱亲"，恰恰相反，从德性的涵摄统系来看，爱亲与尊贤是统一的。二者统一的基础即在于德性的沟通与相融，在于"尊贤"肯

先是尊重其德性,并通过对德性的尊重而把爱亲的原则及这一原则所包涵的德性精神融入其中。这样一方面化解了血亲系统的偏私,一方面又张扬了德性自身的伟大,包括血亲系统中蕴涵的德性精神。由此,我们可以概括出唐虞尧舜禅而不传的王道,其本质在于以德相禅,尚德授贤,实行的是贤人政治,用今天的时髦话说或许可以称之为精英政治,但惟需要对"精英"加以德性内涵的规定,缺德者皆不能算作兴天下之公利或国家民族的精英分子。因此在对贤德的进一步规定中,"利天下而弗利"和仁圣之德是其中最重要的两条内涵。第20、21简云:"禅也者,上德授贤之谓也。上德则天下有君而世明,授贤则民兴教而化乎道。不禅而能化民者,自生民未之有也。"这段话对"禅而不传"的最高统治权的交递原则进行了非常深刻的阐述,指出"尚德授贤"禅让制的重要作用和意义。"上德则天下有君而世明",指出了君主的合理性存在乃在其德性的修养上,尚德则有真君,有真正的天下共主,而非行一家之私、以家长凌替真正意义上的民主;尚德同时使世无隐德,世无隐德则世道清明,上与下、君与民皆在德治的光芒中相忘乎道。"世明"即是德性的彰显、欲蔽的消解,在世道中放射着德性的璀璨光芒。如最高统治权实行贤贤相授,那么民众乐于王教面化乎大道,消去一己之偏私。但为什么说"授贤则民兴教而化乎道"呢?这里体现了公心与公利相统一的原则。"授贤"是对最高统治权亲亲世袭、垄断专制特权的彻底否定,而要求回到完全以天下之利为利,回到真正的民主意义上,实行贤人政治,以德性作为把持政权之柄的主宰力量。当然政治骗子们常常要弄狡猾的手腕,以德性作为骗取民众信任的幌子,而以霸力和阴谋作为击败政敌以及压迫人民的杀手锏。但这是夺取政权或执政权过程中的实际操作问题,与学理上

对权力交递过程中基本原则的设定是两码事情，尚不在我们的讨论之列。

简书对六帝兴于古，相继禅让的原由，举尧舜之例进行了具体论述。六帝，简文未详，但可确知的有尧舜禹三人，如加上《史记·五帝本纪》中的黄帝、帝颛顼、帝喾三者，则可谓六帝。为什么舜能禅尧，尧舜之间按"尚德授贤"的原则进行最高权力的交递，而轮流做民主呢？第一由于舜在其伦理道德实践中能完全遵从"爱亲"之理。第22至25简云："古者尧之与舜也：闻舜孝，知其能养天下之老也；闻舜弟，知其能事天下之长也；闻舜慈乎弟[□□□知其能]为民主也。故其为今寞子也，甚孝；及其为尧臣也，甚忠。尧禅天下而授之，南面而王而〈天〉下而甚君。故尧之禅乎舜也，如此也。"尧之所以决定将政权禅与舜，乃因舜具有从亲亲的伦理实践上生发出来的德行，如孝弟忠慈等，而这些德行一旦固植、涵养于身心之中，则不但应用于伦理的实践中，而且能实用于具体的治国、平天下的政治活动中。正由于德性生命具有超越性，或者说具有贯通政治与伦理实践的两面性，且由于德性生命乃做民主的根本标准，因而尧能根据舜在家庭伦理中的切实表现，而判断出舜完全具有做民主的资格，在"甚孝"、"甚忠"、"甚君"之间具有德性联络的一贯性。"甚君"即是"君君"，就是民主在当时完整的应然规定系统中实现其被规定的圆满限度。爱亲之理与做民主之理相互通贯，抽绎出来其实只是"尚德"而已。

第二在任人方面舜能尊贤，实现爱亲与尊贤的统一。尊贤可以直接透达禅让的问题上，而成为实行禅让、废止世袭的直接理由，但此处云舜能尊贤则下降一个层次而言，只是尧授舜、舜禅尧的具体原因之一。第9、10简云："古者虞舜笃事今寞，乃弋其孝，

乃弋其臣。爱亲尊贤,虞舜其人也。禹治水,益治火,后稷治土,足民养□□□"第12简云:"□礼,愄(夔)守乐,孙(逊)民教也。咎采(由)内用五刑,出弋兵革,罪淫法(?)□□"令寞,简文注释者认为指舜父瞽叟[43],乃据众多世传文献,当是。"令",李家浩释作"兆":"兆寞",读作"兆瞙",乃瞽瞍的别称。[44]"乃弋其孝"、"乃弋其臣"之"弋"字,或可读为"弌"[45];弌,一也,不变不改谓之"一"。第12简前半部分文字的释读断句采陈伟先生说。[46]孙可读为逊,有顺理、循顺义。咎采(由),人名,亦作咎繇,即皋陶,是帝舜的臣子,原简文注释已指出。[47]这几简中提到的人物除瞽叟为舜父外,其他几人皆为舜臣,包括禹、益、后稷、夔、皋陶以及伯夷,而世传文献中提到的其他几位舜臣想必写于该篇的缺简中。《尚书·尧典》和《史记·五帝本纪》提到的受舜钦命的臣子有二十二人,他们是禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龙、倕、益、彭祖和十二牧。《大戴礼记·五帝德》亦有略同于《尚书·尧典》和《史记·五帝本纪》记述帝舜钦命诸臣的内容:"孔子曰:'……(帝舜)使禹敷土,主名山川,以利于民;使后稷播种,务勤嘉谷,以作饮食;羲和掌历,敬授民时;使益行火,以辟山莱;伯夷主礼,以节天下;夔作乐,以歌籥舞,和以钟鼓;皋陶作士,忠信疏通,知民之情;契作司徒,教民孝友,敬政率经。"《唐虞之道》第12简"□礼"句,当与伯夷主礼之事有关。羲和与契的职守在当时颇为重要,简书既论述舜臣的职守,则至少有关此二人的简文,原编不当未加抄作,因此有关二人的论述则必定存于脱简或缺简之列。依据《尚书·尧典》、《史记·五帝本纪》及《大戴礼记·五帝德》的记载,帝舜钦命诸臣,乃在尧死而其正式称帝之后。舜钦命诸臣,正表明舜能尊贤,这是舜能禅尧做天子的重要原因。仔细阅读《尚书》和《史记》原文,帝舜之能尊贤乃是真正的能尊贤,其知人

善任，颇能根据诸臣之贤德而裁量其用，胜任其职守。舜之尊贤，还表现在把家事与国事适当分开，尊贤以任人，而不是任人惟亲。从这一角度来看，爱亲与尊贤是有分隔的。但是这并不意味着爱亲与尊贤没有内在的统一性，爱与尊各安其所爱所尊，则在一种自然的精神上圆满统一，而不相僭越；同时被抽绎而出的生命情感或态度，以及筑基于爱与尊中的所以爱与所以尊之德性，则是高度统一、甚至完全相同的，所以“德”或说“尚德”乃正是打破爱亲与尊贤的隔阂，而使之统一起来的根本东西。附带说一下第13简的问题，简云：“用威，夏用戈，正不服也。爱而正之，虞夏之治也。禅而不传，义恒□□”此简与谈论帝舜钦命诸臣的几简在内容上不相缀属，它是谈论“虞夏之治”的共同特点的，其一“正不服也”，其二“爱而正之”，其三“禅而不传”，这仍是尧舜相传之王道的根本要点。尤其该简明言“虞夏”，犹如“唐虞”并称一样，实表明该简原属舜禹相禅的内容之一。所以《唐虞之道》虽以舜为论述的中心，但兼及尧禹，构成三代相禅的故事结构。进一步的追问是：为什么该篇要以舜为论述的中心？或许因为舜在三代相禅的故事中具有承先启后、继往开来的重要地位与作用。设若舜后诸帝皆能如舜一般如实发挥“爱亲尊贤”、继往开来的作用，使传统与未来两皆不失，则尧舜“禅而不传”、“利天下而弗利”的原则就可以垂法万世，而不致堕入血亲世袭与封建专制的窠臼了。在世传先秦文献中，舜能尊贤，而在尧舜的相禅过程中，舜之贤能亦曾受到诸种艰险与苦难的考验。《尚书·尧典》说舜“慎徽五典，五典克从。纳于百揆，百揆时叙。宾于四门，四门穆穆。纳于大麓，烈风雷雨弗迷”。《史记·五帝本纪》有关舜的记述则更为详细，如云：“舜耕历山，渔雷泽，陶河滨，作什器于寿丘，就时于负夏。”又云：“舜耕历山，历山之人皆让

畔;渔雷泽,雷泽上人皆让居;陶河滨,河滨器皆不苦窳。一年而所居成聚,二年成邑,三年成都。”又云:“于是尧乃试舜五典百官,皆治。”又云:“舜人于大麓,烈风雷雨不迷,尧乃知舜之足授天下。”似此事迹,在郭店简书《穷达以时》等篇中有所反映。《穷达以时》第2、3简云:“舜耕于历山,陶拍于河匿,立为天子,遇尧也。”“匿”当读为“浦”。[48]有关于舜的历史传说素材,可以说基本上一样,但立论的观点却是有差异的。《穷达以时》一方面宣扬遇命与否、穷达以时的论调,另一方面坚持慎于反己、德行恒一的观点,二者之间似乎有一些分裂、脱节的地方,需要加入某些铺垫性的理解把它们联结起来。我以为这些必要的铺垫性理解在《唐虞之道》中完全表达出来了。这亦是舜禅尧位做天子理由的第三点。

在爱亲与尊贤之上,还有一个更深刻的问题:人如何面对生命之存在及命运本身的问题。只有在安身立命的问题上有根本的立场,根本的看法,从头到脚对自身生命的存在有透骨的清醒观照,才能从权力斗争的火热场面中撤回,而在人性修养的根源处以德性的资源做源头活水,进而为生命之存在建立坚实、牢固的基础。《唐虞之道》认为唐虞尧舜王道的精神实质在于“禅而不传”、“利天下而弗利”的仁圣之德,具有此仁圣至盛之德,则具有继禅王位做天子的第一要件。但是这只是其中的一个最基本的条件而已,禅让与否,以及贤贤相禅的双方还必须满足爱亲尊贤以外的其他必要条件,如时命的问题,如生命自身的存在性问题。孔子有大圣之德,然不遭逢时命,所以只能得一个“素王”的雅称而已。当然在道德理想的王国中,孔子即是实在的精神之王,这是用不着多加说明的;然而“素王”也好,精神领袖也好,毕竟与拥有至高无上的世俗权力的天子是两码事情,也是用不着多加区别的事实。第14简论

述了尧做天子的几个条件，云："古者尧生于天。子而有天下，圣以遇命，仁以逢时。"一者嗣命垂统，二者具有仁圣之德，三者逢遇时命，三者的因缘和合，才使尧做了天子。《史记·五帝本纪》云："帝喾娶陈锋氏女，生放勋；娶娵訾氏女，生挚。帝喾崩，而挚代立。帝挚立，不善，而弟放勋立，是为帝尧。"挚兄勋弟，兄废弟立的原因推想开来根本在于二人是否具有仁圣圆满之德。同时在兄废弟立，或说挚废勋立的这一事件中可能已包含了尧舜禅让"爱亲尊贤"的基本原则，因为一者兄废弟立乃由于勋贤于挚，二者尽管兄废弟立，但亲亲之爱的原则并没有废弃，仍具有继祖承命的条件或责任。自此以后，即在继尧的权力交接问题上，尧更真正面临权力交递过程中重大原则的突破、改变和选择的困境。应该说在禅让制的权力机制的建构上，尧的功绩丝毫不亚于舜。此外在兄废弟立、挚废勋立一句话中还需有所交待，"废"不应该被武断地理解为以武力为后盾的被逼迫之废，从尧的生命性格推上去，当是挚勋之间基于德性的自觉，及为了治国安邦、协合百姓的需要，而实行弟代兄立，完成权力的平稳过渡的。[49]但弟代兄立，仍然是亲亲相传的血族世袭制，而非贤贤相传的禅让制；由禅让制的本质所在开出一个特点，乃是对亲亲世袭制原则的打破，而实行最高权力有根源的、平稳的、合理的过渡。简书还特别强调了"时命"对以德承命的重要性，第 14、15 简云："未尝遇□□，并于大时，神明均(？)从，天地佑之，纵仁、圣可与，时弗可及矣。"[50]"未尝遇□□"，疑补作"未尝遇[天命]"。又依上下文的语意关联，此段简文应该作一句读，其中"未尝遇[天命]……天地佑之"为相对独立的逻辑分句。据此所引文句是说在权力的禅让过程中，即使仁圣之德完全满足了禅让与位的基本条件，但是如果未尝碰遇时命，神明未从，天地未佑，

那么一个人仍然未可即以德承命,坐上天子的宝座。在天地、神明、人我、时命的四维系统中,虽以德性为统贯,然而德性必须在这四者上一一透过,因缘和合,才能做成真命天子。最高权力交递过程中的这个四维系统,应该说在当时是颇为合理的设定,它对于权谋野心家的权欲冲动,具有极大的制衡作用。

简书由此更进一步追问:在"纵仁、圣可与,时弗可及矣"的这种情况下,圣人或者一般之人应该怎样理解其自身的最高的、最基本的存在呢?这里且已割断了与最高权力交递过程中的某种关联,或者说做了某种程度的悬搁,而返回到人自身的存在或生命之本质存在问题上。这是简书所要追问的最基本问题,也是正身以正世论题的最基本的内涵。第11简云:"顺乎脂肤血气之情,养性命之正,安命而弗夭,养生而弗伤,智□□□□"其后或接第22简:"之正者,能以天下禅矣。……"两简联缀,可读作:"顺乎脂肤血气之情,养性命之正,安命而弗夭,养生而弗伤。知[养性命]之正者,能以天下禅矣。""知养性命之正者,能以天下禅矣",这是把禅让之理从性命之正的本原上加以考察和追问,其意义非同一般,说明禅让的可能性本源乃在于人对生命存在的彻底觉醒,包括对肉体生命流程的必然性的觉醒,和对性命的德性本质以及天命之根源的觉醒几个方面。觉醒的目的首先在于知命安命,知养性命之正,养生而弗伤,进而才是由对性命之正的彻底觉悟而连带开出的"能以天下禅"的德行结果。也只有如此,才能把贤贤相传的王道纯净化,把可能夹杂于权力交递过程的一丝一毫的人欲之私,涤荡得一干二净,任由"尚德授贤"、"利天下而弗利"的天理流行。第15至21简尤举舜的例子,对此进行了深化、具体的论述,今引前半段

云:"夫古者舜居于草茅之中而不忧,升为天子而不骄。居草茅之中而不忧,知命也。升为天子而不骄,不𢘓(流?)也。求乎大人之兴,美也。今之弋于德者,未年不弋,君民而不骄,卒王天下而不疑。方在下位,不以匹夫为轻,及其有天下也,不以天下为重。有天下弗能益,亡天下弗能损。极仁之至,利天下而弗利也。"引文采用裘按多处,请参阅《郭店楚墓竹简·唐虞之道》篇注释部分。"弋"亦当读为"弌";弌,一也。这段文字对舜乐天知命、善养性命之正的生命境界作了生动而深刻的论述,"居于草茅之中而不忧,升为天子而不骄","方在下位,不以匹夫为轻,及其有天下也,不以天下为重","有天下弗能益,无天下弗能损",皆表明舜已完全皈依于生命存在之真境、独境中,不为欲诱,不随物迁,譬如春花自开自落、又如天理之漫衍流行,实乃自在而自由的生命存在状况。而正由于具有如此萧洒的生命态度,才能把一切外在于生命存在之本真状况的东西从根本上了断,而对于权力的欲望与执著也自然随之解缚了,于是实行禅让制的能禅性被开导出来。但是这与道家"贵己"、"贵独"的思想在着脚点上有别,简文云"今之一于德者,未年不一,君民而不骄,卒王天下而不疑",又云"极仁之至,利天下而弗利也",原来舜的知命安命、养性命之正的生命修养,都是在通达天命中以"未年不一"之德,一其身心的。所谓知命安命,所谓养性命之正、养生弗伤,最根本的是以"德"知之、安之而养之,而所谓"德"又以"极仁之至,利天下而弗利"为根本精神,在德行实践上指向"求乎大人之兴"的人格目标。何谓"大人"?《易传·文言》云:"夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?"这仍是在前面所说的天地、神明、人我、时命的四维系

统中来论述大人的生命本质或境界的,其中最重要的是"与天地合其德"这一条。《易传·文言》的这段话与《唐虞之道》第4至6简论圣人的一段话,在义理上几乎是相通的。看来"大人"也就是"圣人",异名同谓,其实质皆在于德性生命的崇高伟大这一点上。前面已指出过,时命在一定意义上似乎是在权位交递过程中对德性生命所产生的能禅性的限制因素,但此处简文说"今之一于德者,未年不一,君民而不骄,卒王天下而不疑",则顺从德性的流行,而消解了时命对德性的限制,因而从根本上看来,只要"一于德",且"未年不一",则功夫到处,而效果自现:"卒王天下而不疑"。从各种史载传说中来看,舜之所以能禅尧做天子而王天下,不正是他"一于德",且"无年不一",在德性上下功夫的结果么?道德的实践功夫,正是消解时命限制的能动力量,因此时命对德性的局限在一定意义上又是软弱无力的。就尧舜禹三代相传的王道来说,最根本的是"利天下而弗利"这一德,一于此德,则仁则圣,则爱亲、尊贤、尚德,禅而不传,则能安命、知命,养性命之正,进而家齐、国治、天下太平。

在"利天下而弗利"之德所开出的能禅性理由中,还有一点值得特别说明。《唐虞之道》第25至27简云:"古者圣人,廿而冠,卅而有家,五十而治天下,七十而致政。四肢倦惰,耳目聪明衰,禅天下而授贤,退而养其生。此以知其弗利也。"这段话主要说明圣人对人一般性的发展过程,尤其是对肉体生命发展的过程有自觉的认识。这种觉悟实际是对人体所禀含的自然生命因素或说天德,有清晰透彻的认识,而这种认识的获得亦是一种德;有此能知觉人自身生命发展过程及其限制的德行,则能在年迈力衰、身体枯惰的情况下自觉地致政他人,"禅天下而授贤","退而养其生"。当然,

说到底这种德是在年迈体衰，力不从心，而又偏偏不肯顺从自然，紧握权柄不放的情况下，觉悟到“知其弗利”之德。这对于古今中外至于老弱昏聩却至死不肯放弃权柄的权欲变态狂们，无疑是从生命本原和生命存在的真实意义上作出了无情批判。在古代的亲亲相传与现代的独裁专制政体中，老而不肯致政、禅位授贤的例子不胜枚举，可以说是一条既悲凉又悲哀的通则。也许这正是自古至今的封建当权派们要大力诋毁、封杀禅让制的原因。的确在“利天下而弗利”的尚德尊贤的禅让学理中，开辟出来的将是与亲亲相传的封建专制全异的道路，可惜在后代每当禅让思想略有萌芽或有稍许实践之时，即被亲亲相传、大搞封建独裁专制的当权派们无情锄杀、残酷镇压了。当然禅让一旦失其内在精神，亦容易被阴谋家们所利用，成为他们争权夺利的幌子和手段，历史上如王莽、曹孟德之流者亦不乏其人。

最后我们有必要就《唐虞之道》的一些考证学上的问题发表简略的看法。其一禅让说的历史真实性与起源问题，其二《唐虞之道》的学派思想性质，其三《唐虞之道》的写作时代问题。

禅让说是否具有历史的真实性？自古以来即有肯定与否定的两种传说或回答。反省和总结诸家意见，我基本同意这样的一条看法：“楚简本《唐虞之道》的出土，又一次证实了《尚书·尧典》、《论语·尧曰》、《孟子·万章》说的可信，为坐实尧舜禅让提供了有力的证据。”[51]

不过禅让制是一回事，禅让说又是一回事。既然禅让在远古有真实存在的历史可能性，那么以远古禅让事实为内容，并进行学理的发展与创造的禅让说，亦不当为虚妄无稽之谈。禅让说在这里主要指有关禅让的学说，而不是指有关禅让的历史传说，历史传

说的真实性先秦文献多有其证,这里只想着重论述禅让学说的历史起源问题。关于"起源"的理解是非常复杂的,抛开这一点不谈,就学术界的观点来看,我认为禅让说起源于儒家,而不是墨家。墨家虽以"尚贤"为立论的重要观点,但儒家亦不乏"尊贤"的理论。实际上禅让说的学理或理论基础比仅仅"尚贤"或"尊贤"这一点要深刻、要复杂得多,且"尚贤"或"尊贤"这一点也不是这个学说的理论底层或根本。在儒墨道法的理论系统中,都应该向根源处思考、上透。亲亲可以容纳贤贤,贤贤亦可容纳亲亲原则,甚至爱亲与尊贤可以统一起来,但究竟以什么为根基来架设禅让说的理论内核、使之能够支撑起来,则远远超出亲亲或贤贤这些次级原则。我们前面对《唐虞之道》的理论系统作了比较细致的分析,应有助于人们深入地认识到禅让制或其学说的本质,以及它与封建宗法传统世袭专制的区别。还要指出的是,禅让传说的起源与禅让学说的起源不一样,学说必须是构成学说的原初特质已形成,才能说学说自身具有其自身的起源。就现有的思想史料来看,把禅让学说的起源定于春秋战国诸子的时代是比较适当的,据此我以为禅让学说的起源当在春秋后期或战国前期,因为《唐虞之道》的禅让学说已是非常成熟的理论系统了。禅让传说的起源则比禅让学说的起源早得多,大约尧舜禹禅让的历史事实一旦成为过去,而逐渐成为人们口口相传的故事的时候,传说就有了自己起源的历史特征。因此在这重意义上说,禅让传说既不是起源于儒家,也不是起于墨家,而是源于先民们不断重复的历史记忆。儒、墨、道、法皆有禅让说或有关禅让传说的肯定性记载,因此对于《唐虞之道》学派性质的归属问题,亦出现多种可能性的回答。在世传文献中,儒家记载禅让说出现最早的是《尚书》和《论语》,墨家是《墨子》,道家则见于

《庄子》外杂篇和《管子·戒篇》，法家则是《商君书》与《韩非子》书。如果我们相信世传文献旁证的效力，那么应该把各家有关禅让说写作的时间大体与前述所列情况对应起来。由于《唐虞之道》的最晚写作时间不得迟于其下葬时间，又据学者们的推断郭店1号楚墓的下葬时间在战国中期偏晚，因而《唐虞之道》为法家学者、道家学派创作的可能性是比较小的。而从学理来看，《唐虞之道》不归于道、法两家，也是可以肯定的。[52]在儒、墨两种可能性中，我以为前者远高于后者。理由有四，其一《唐虞之道》强调爱亲、尊贤的统一，而又不舍亲亲之道，正是儒家的本色之一。其二《唐虞之道》对禅让的本质规定是“尚德尊贤”，“尊贤”儒家不必反对，但“尚德”正合儒家的一贯传统，尤其是简书对“一德”以及德性的伦理系统的论述，颇合儒家学术理路。其三简书仍以“以德承命”的传统思想作为理论背景，尤其是对“时命”这一观念的强调，与墨家“非命”的思想相冲突。其四简书不但有时命遇否的思想，而且在身心修养论上有“知命”、“安命”观念，这与墨子的“天志”、“非命”的思想就更为远离了。但由此也不否认《唐虞之道》在某些观点，甚至是在非常重要的观点上与墨家有相一致的地方；然而这种相一致只能是在更崇高、更普遍观念上的相一致，如“利天下而弗利”这一条，依《墨子》及《庄子·天下》的论述，而认为墨家持有此等思想是毫不过分的。此一观念虽为墨家所有，但亦非墨家所独有，自《诗》、《书》到《论语》、《礼记》、《孟子》诸书，此等思想以不同的语言表述形式一再地反复出现过。此外还要加以说明的是，在战国中期诸子学派的内部分化是比较强烈的，甚至时有持论相矛盾的情况出现。在历时性的学术变化中，在前与在后的思想观点可能出现不相一致，或有持论相反的情况。这在《唐虞之道》学派、性质的归属

问题上,也是应该注意到的。权衡诸种因素,我以为《唐虞之道》出于儒家学者之手,其学理性质属于儒家,乃最为可能。[53]

另外,我们还应该对《唐虞之道》的写作时间作一点更具体的推测。《论语·尧曰》:"尧曰:'咨!尔舜。天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。'舜亦以命禹。"考虑到《史记·五帝本纪》及《尚书·尧典》的记载,这段话可以表明尧舜禹禅让在作者脑海里确实具有其合理性存在的历史真实性。但是它对禅让说的理解或理论构造毕竟是非常有限的,甚至与禅让说的本质内涵有相当远的距离。因此,我以为把在理论上高度成熟、思想深刻的《唐虞之道》的制作时间,上推到孔子的时代,甚至直接认为是孔子本人所写的观点,难以让人信服。《唐虞之道》第17、18简有一句话云:"今之一于德者,未年不一,君民而不骄,卒王天下而不疑。"这是一个条件假设句,其中有一"今"字表明了它的时间性。而由此句反推其时代特征,乃正是战国尚力不尚德的争霸时代,这一时代特征尤其反映在战国中后期,在《孟》、《庄》等书中有突出的反映。李学勤先生曾指出"《唐虞之道》与《忠信之道》的语言比较晚,说的故事很像《孟子》,应更近于孟子的时代"[54],我比较赞同这一看法。《唐虞之道》写作较晚的另一个可能原因,与时代事件的出现有关。《史记·燕召公世家》及《战国策·燕一》等详细地记载了燕王哙禅让于国相子之的事件,这里不妨就《史记》文引述如下:

燕哙既立,齐人杀苏秦。苏秦之在燕,与其相子之为婚,而苏代与子之交。及苏秦死,而齐宣王复用苏代。燕哙三年,与楚、三晋攻秦,不胜而还。子之相燕,贵重,主断。苏代为齐使于燕,燕王问曰:"齐王奚如?"对曰:"必不霸。"燕王曰:"何也?"对曰:"不信其臣。"苏代欲以激燕

王以尊子之也。于是燕王大信子之。子之因遗苏代百金,而听其所使。

鹿毛寿谓燕王:"不如以国让相子之。人之谓尧贤者,以其让天下于许由,许由不受,有让天下之名而实不失天下。今王以国让于子之,子之必不敢受,是王与尧同行也。"燕王因属国于子之,子之大重。或曰:"禹荐益,已而以启人为吏。及老,而以启人为不足任乎天下,传之于益。已而启与交党攻益,夺之。天下谓禹名传天下于益,已而实令启取之。今王言属国于子之,而吏无非太子人者,是名属子之而实太子用事也。"王因收印自三百吏已上而效之子之,子之南面行王事,而哙老,不听政,顾为臣,国事皆决于子之。

燕王哙昏庸异常,又贪慕虚名,竟听信纵横策士的怂恿与诡计,让子之摄政,"南面行王事",后导致国破身死,实罪有应得。苏秦、苏代兄弟皆纵横策士,古今皆有定论,不必多言。鹿毛寿,史书未直言其身份,不过考其言谈行事,乃纵横策士之辈颇为可能,尤可能是受子之、苏代之阴使而阳说燕王者。所以燕王大信子之,又让其南面行王事,皆是子之与纵横策士阴谋所为,不但在德性上毫无立定,且正乃缺德之表现矣。燕王哙昏庸无识且又贪慕虚名,在贪慕虚名中更裹挟盗名欺世的私欲与权谋,其非贤君是可想而知的。因而在燕王哙与其相子之间的禅让关系,其实质不是出于贤贤之相让,其根柢更不是出于德性的自觉,而是出于贪慕虚名与阴谋权诈间的一场交换游戏而已,比诸王莽、曹孟德之所为让人感到更为虚堕寒凉,燕国不破,燕哙不死,何以谢天下之公义、禅让之至理!难怪孟轲基于德性的自觉,在洞若观火的义愤中,要极力劝说

齐王了:"今伐燕,此文、武之时,不可失也。"[55]在孟轲眼中,燕君哙的昏聩败德自不必说,而当时禅位的子之亦形同桀纣矣!由此可知,从简书《唐尧之道》到孟子的禅让说,与纵横策士及人君所理解的禅让制,在根柢上有天壤之别:儒家正统的禅让说以德筑其基,又以德为之统帅;而当时人君与纵横策士则以禅让为刍狗之籍,使其成为纯粹发泄私欲的工具而已,毫无内在精神的涵养与操持。有人以为《唐虞之道》为纵横家所为,实难令人置信。观《史记》、《战国策》中张仪、苏秦兄弟之所想所为,他们皆是出尔反尔,阴谋权诈,不安时命,不尚德性,不利天下,为了达到目的,而不计手段的人物,——如何能把肖此辈者与坚持道德的理想主义的《唐虞之道》的作者等同起来呢?君臣相结以诈,燕君哙虽昏聩贪名,然其实乃一厢情愿地以"今王以国让于子之,子之必不敢受,是王与尧同行也"及"是名属子之而实太子用事也"这两个判断为心理防线的,因此燕君到底还是在贪慕虚名的基础上以权诈苟且之心让位于子之的。君臣之间相欺以诈,无复郭店简书一再宣传的友信之道矣。还有一点值得注意的是,鹿毛寿所举前一例乃尧让天下于许由之事,亦见《庄子·逍遥游》、《外物》、《让王》、《盗跖》几篇,与尧舜禅让不同,一者让而不受,一者贤贤相禅,得其所哉,但鹿毛寿的解释却别有旨趣,读者自可玩味;所举后一事例鹿毛寿亦别有用心,权诈更甚,进一步把燕王哙逼上绝路,最后导致身死国破。[56]因此从鹿毛寿论述禅让的传说及用意来看,那种认为楚简《唐虞之道》属于纵横家作品的观点,根本上是不能成立的。在《唐虞之道》的理论根基中所显现出来的天理公心,所展示出来的人格生命的崇高伟大,以及所成就之生命境界的浑阔弘远,则是阿谀行世、一再地显示其人性之恶的纵横家们,不能望其项背、近其气象的。

比较《唐虞之道》与《孟子·万章上》有关禅让说的论述，不论在事迹上，还是在解释上，正相贯通。这正是从《尚书·尧典》、《论语·尧曰》流荡而出的儒学传统。就禹之后传问题，孟子则站在天命与德性的高度上为之作了论述或辩护，维护了儒家传统，与上述纵横家的解释旨趣有天壤之别，难怪孟子要极力怂恿齐王伐燕，致使燕哙死了。这也深刻地说明，儒家宣扬禅让、维护禅让，乃最为重视的是禅让中所涵养的天理公义，是真正的禅让。当然《唐虞之道》与孟子的禅让说也不是没有区别的，就事例来说《唐虞之道》只讲尧舜禹三代禅让，至于禹之后的权力交递问题则悬搁未论。就义理来说《唐虞之道》比孟子的禅让说在性质上略微刚硬一些，在态度上更为坚决，且对个体性命的安立与承命禅位的问题，尤有深刻的理解；而孟子则由于注重禹前禹后权力交递样式的同一性思考，所以其所思的内容则有扩展，而理论的延展性和论述的活灵性自是高于《唐虞之道》。

总之，《唐虞之道》从史与思的双方，都可判定为儒家学者的作品，似并非纵横家之作。就《唐虞之道》的创作时间来看，权衡诸种因素，我以为乃战国中期之作比较可信。如果把它看作燕王哙禅让子之这一历史事件的理论前导之一，那么推定该篇作于公元前三世纪中期较适当，其下限不迟于燕哙三年或四年，即公元前318年或前317年，因为该年是子之受禅南面，燕君哙反为臣的一年。[57]在理论上，亦可与《孟子》，甚至《庄子》的某些观点相衔接。

注 释：

① 许慎《说文》云："王，天下所归往也。董仲舒曰：古之造文者三画而连其中，谓之王。三者，天、地、人也；而参通之者，王也。孔子曰：一贯三为

王。"

② 《郭店楚墓竹简》,第113页注[三]。

③ 高亨:《老子正诂》(重订本),第123页,古籍出版社,1956年10月第1版。

④ "掇",从李零校释。李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第471页。

⑤ 老子通礼的文献证明,有多部古书记载过。《史记·老庄申韩列传》:"孔子适周,将问礼于老子。"作为周守藏室之史的老子,不通礼学,是不可能的。在当时的礼乐文化背景下,"不学礼,无以立",礼乃为人之所必需。当然亦应把老子对礼的知识与态度分析开来。

⑥ "断",从李零校释。李零:《郭店楚简校读记》,《道家研究》第17辑,第518页。

⑦ 此字亦见上海博物馆馆藏楚简,李学勤先生说:"我疑心这个字是'楷'的象形写法。"李学勤:《论上海博物馆所藏的一支〈缁衣〉简》,《齐鲁学刊》1999年第2期,第29页。

⑧ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第518页。此字,刘信芳释作"适"。刘信芳:《郭店简〈缁衣〉解诂》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

⑨⑩ 《孟子·尽心下》。

⑪ 释文多参李零校释。李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第513页。

⑫⑬ 《郭店楚墓竹简》,第189页注[七]、[九]。

⑭ 陈伟:《郭店楚简别释》,《江汉考古》1998年第4期,第70页。

⑮ 徐少华亦有此见。徐少华:《〈六德〉思想及其源流初探》,1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

⑯ "卒",从李零校释。袁国华、张光裕则释读为"裕"、"依"。分别见李零:"《郭店楚校读记》,《道家文化研究》第17辑,第517页;袁国华:《郭店楚

简文字考释十一则》,《中国文字》新廿四期,第144页;张光裕主编、袁国华合编:《郭店楚简研究第一卷文字编》之《绪言》,台北艺文印书馆,1999年元月初版

⑰⑱ 《郭店楚墓竹简》,第189页注[一]、[三]。

⑲ 此句从李零校释。袁国华释为:"附四邻之帝(故)乎" 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第517页;袁国华:《郭店楚简文字考释十一则》,《中国文字》新廿四期,第143页。

⑳ 《郭店楚墓竹简》,第170页注[二五]。

㉑ 陈伟:《郭店楚简别释》,《江汉考古》1998年第4期,第70、71页。

㉒ 李零校释为"谗谄",颜世铉读为"讪诗",黄德宽、徐在国读为"诞诗",但二义较近 陈伟则释"訕"为"狱" 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第518页;颜世铉:《郭店楚简浅释》,《张以仁先生七秩寿庆论文集》,第395页,台湾学生书局,1999年1月初版;黄德宽、徐在国:《郭店楚简文字考释》,《吉林大学古籍整理研究所建所十五周年纪念文集》,第106页,吉林大学出版社,1998年12月第1版;陈伟:《郭店楚简别释》,《江汉考古》1998年第4期。

㉓ 《史记·孔子世家》:"景公问政孔子,孔子曰:'君君,臣臣,父父,子子。'景公曰:'善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾岂得而食诸!'"照此,君君、臣臣、父父、子子的观念出现甚早

㉔ 裘锡圭:《以郭店〈老子〉简为例谈谈古文字考释》,1998年5月美国达慕思"郭店老子国际学术研讨会"论文. 庞朴:《初读郭店楚简》,《历史研究》1998年第4期,第9页。陈伟:《郭店楚简别释》,《江汉考古》1998年第4期,第71页。

㉕ 刘国胜:《郭店竹简释字八则》,《武汉大学学报》(哲社版)1999年第5期,第43页。

㉖ 《礼记·曲礼上》。

㉗ 王葆玹认为:"《六德》篇的主旨是阐发'六德'、'六职',这种阐发乃

是遵从《周易》每卦六位的框架",并由此对六德与易卦之六爻位进行了具体的搭配组合。其说恐非。而王先生并以此作为"《六德》的撰作很可能在《荀子》以后"的立说根据之一,自然也是不能成立的。王葆玹氏观点见其文:《试论郭店楚简各篇的撰作时代及其背景——兼论郭店及包山楚墓的时代问题》,《中国哲学》第20辑,第385—386页。

㉘ 廖名春:《郭店楚简儒家著作考》,《孔子研究》1998年第3期,第80、81页;徐少华:《〈六德〉思想及其源流初探》。

㉙ 《白虎通德论·三纲六纪》:"三纲者何谓也?谓君臣、父子、夫妇也。"又云:"君为臣纲,夫为妻纲。"

㉚ 此句或当读为:"父孝(教)子爱(受),非有为也。"或:"父爱子孝,非有为也。"

㉛ 李零补作:"由中出者,仁、忠、信。由[外入者,礼、乐、刑]"李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第532页。

㉜ 引文中方括号内的"智"字疑原文脱失,今据文意补上。"智"当读为"知"。

㉝ 《孟子·告子上》。

㉞ 四篇简书的抄写笔迹,皆较草率,前后两篇各别为一人抄写。如果抄写者即是作者,则二人同为一个学派,似可肯定。

㉟ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第497页。

㊱ 陈伟:《郭店楚简别释》,《江汉考古》1998年第4期,第69页。

㊲ 周凤五:《郭店楚墓竹简〈唐虞之道〉新释》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十本第三分,第742页,1999年9月出版。

㊳ 李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第17辑,第497页。

㊴ 周凤五:《郭店楚墓竹简〈唐虞之道〉新释》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十本第三分,第745页。

㊵ 蚤释杀,参见陈伟:《郭店楚简别释》,《江汉考古》1998年第4期,第69页。

㊶ "流"，从张光裕、刘钊说。张光裕主编、袁国华合编：《郭店楚简研究第一卷文字编》之《绪言》。刘钊：《读郭店楚简字词札记(一)》，1999年10月武汉"郭店楚简国际学术研讨会"论文。

㊷ 《庄子·胠箧》。

㊸ 《郭店楚墓竹简》，第159页注[一二]。

㊹ 李家浩：《读〈郭店楚墓竹简〉琐议》，《中国哲学》第20辑，第342—343页。

㊺ "弋"，在简文中或读"忒"，或读"式"等，属一字多读现象。此处宜读"式"为是。

㊻ 陈伟：《郭店楚简别释》，《江汉考古》1998年第4期，第69页。

㊼ 《郭店楚墓竹简》，第159页注[一一]。

㊽ 李家浩：《读〈郭店楚竹简〉琐议》，《中国哲学》第20辑，第354页。

㊾ 《庄子·盗跖》云："(满苟得曰)尧杀长子，舜流母弟，疏戚有伦乎？"作言多放，用剽儒墨，恐此乃偏激之辞也。

㊿ 此句周凤五读为："未尝遇[命而]替于大时，神明愠，纵天地佑之，纵仁圣可举，时弗可及矣。"与鄙意相通。周凤五：《郭店楚墓竹简〈唐虞之道〉新释》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十本第三分，第740页。

(51) 廖名春：《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》1998年第3期，第74页。

(52) 王博比较了《唐虞之道》与《管子·戒篇》的思想或文句，认为"《唐虞之道》在先秦时期已经产生较大的影响"，又说："从《戒篇》的这些性质来看，它应该是袭用了《唐虞之道》，而不是相反。"王博：《关于〈唐虞之道〉的几个问题》，《中国哲学史》1999年第2期。

(53) 有学者认为"至少《唐虞之道》未必是儒家，其宣传禅让，有纵横家的色彩"(《国际儒学联合会简报》1998年第2期，第22页)，此观点持论偏颇，未敢轻信。还有学者认为"《唐虞之道》是记录尧、舜禅让传说的作品，恐不属于我们目前认识的什么学派"(同上，第20页)，此观点亦恐有讹误。《唐虞之

道》有较深刻的理论系统和明显的理论偏向,因此认为它是记录性作品,没有学派性质的观点,似根本站不住脚

㉞ 《国际儒学联合会简报》1998年第2期,第20、21页。

㉟ 《史记·燕召公世家》。

㊱ 参见《韩非子·外储说右下》。另1977年出土的中山三器铭文也记录了燕哙禅让子之这一事件,可参相关文献。

㊲ 李存山已据此认为:"《唐虞之道》当写于公元前318年之前,以其讲'禅让'而其出于纵横家,是根据不足的"李存山:《先秦儒家的政治伦理教科书——读楚简〈忠信之道〉及其他》,《中国文化研究》1998年冬之卷(总第22期)。

结　语

《郭店楚墓竹简》，主要是战国早中期的儒道简书。它对于补足从孔老到孟庄之间先秦学术思想发展、演变的环节，具有重要的学术价值和意义。

楚简《老子》甲乙丙三组的发现，对于解决老子其人其书及其思想演变过程中的一些疑难问题，提供了切实的根据。然而即就楚简《老子》自身而言，学术界业已产生了比较复杂甚至混乱的看法。首先，在简本《老子》甲、乙、丙三组的分合问题上，本书不愿轻易苟同把简本《老子》丙组与甲、乙两组分别开来，从一个完整的《老子》文本中游离、孤立出来，而与《太一生水》拼合为一书的看法。竹简形制上的同书，并不等于内容结构上的同书；竹简形制的相同，并没有否定古人同册未必同书之理的存在。其次，在简本《老子》的分组原因与抄写时间问题上，根据我个人的研究心得，认为从甲、乙、丙三组简文语言的变化上，可以把三者甄别为三组，进而可以分别出三组在抄写时间上的差别。具体说来甲组的抄作时间比乙组早，乙组又比丙组早；丙组的抄作约在战国中期偏晚，甲组则可能是公元前400年左右或更早些时候传抄的。因此所谓甲、乙、丙三者所依附的竹简形制的不同，乃是由于历时性的原因造成的，是一个自然发生的过程。再次，在考论简本《老子》其书及

其作者的问题上，本书通过对《鹖冠子》、《吕氏春秋》、《韩非子》、《庄子》、《文子》、《列子》、竹简《文子》等书引《老》的大量考索与引证，认为在战国中期偏晚或整个战国中期，《老子》书的总体状况远较郭店简书完全，其一在分量上离五千言的《老子》本子相差不远，其二在结构上可能仍然是松散的，或可称为《老子》丛书，但在内容上已被看成相互补充依赖的一个思想系统了。所谓郭店简本《老子》流传到战国中期仍然是分散的、或者简书甲、乙、丙三组相加的总和即是当时最完整本子的说法，似根本站不住脚跟。又通过《墨子》佚文、《说苑》、《战国策》及简本《老子》自身的考察，认为《老子》一书的形成，部分地吸取了他人的思想成果，收编了时人或前人的一些格言哲语，因此《老子》书不一定全都是老子一人完成的，而很可能是逐步完善、发展演变而成为通行本样式的，但其大体规模当在战国早期，迟至战国中期偏早的时候已经形成了。总之，《老子》一书从总体上看来当遵从《史记》的传统记述，为老子的著作，是老子思想的集中体现。但也不反对今传本《老子》一书的形成是有个发展过程的，不尽是老子一人一时之作，其中有上古与当时的格言警句作为其思想来源，亦有后来者的局部补充与修改，但更多的是老子本人的创造。我不能毫无保留地同意把郭店简书《老子》完全看作一个底本的摘抄本的看法，更不能轻易同意把它（们）看作最原始、完整的《老子》本的观点。我以为，那种把简本之外其他《老子》文，一概归之于战国中期偏晚时候，才被人编人的观点，很可能是错误的。

比较简、帛、通行本《老子》在文本及思想上的区别与联系，我以为从《老子》一书的原始本向郭店简本、马王堆帛书本及各通行本发展，编者们都是在有意识地重新编辑《老子》文，使之趋向更为

合理化，成为名符其实的一部书或两篇文章，这包括用字上的雕琢，语词的润饰，文句的统一，章句的重组，篇章结构的划分，以及语言的内涵和语意的扭变等问题。从简本经过帛书本，发展到各通行本有其内在的不得已的合理性，且从先秦到两汉，在保持文本活页自然稳定的基础上，几乎一切古籍都是处在不断编辑过程中的流动变化的东西。在《老子》文本的变化过程中，帛书《老子》甲本奠定了其后诸文本缀属的基本框架，具有重大的意义。其后诸通行本虽按上下文的语意关联作了精致的81章次划分，但仍不脱其大体。而以王本为代表的诸通行本则特别强调对偶蝉联的原则，并把其付诸文本的编辑实践过程之中。在《老子》文本的编辑演化过程中，有两点值得特别一议。其一，关于简帛书的墨记符号的内涵问题。从简书到帛书，墨记符号的种类和数量都大大减少了。在帛甲《老子》中，有19个圆点夹杂于文本中。通过比较简、帛、通行本在文本章句的分合离析关系，及对造成此一现象的深沉原因的分析，本书指出这些小圆点皆是帛书编者重新编辑文本过程中的必然产物。相对于简书来说，帛甲的小圆点具有间断文本连续性的作用，它们反映出墨钉之间及其前后的文本原非是联系在一起的，因而在重新联接文句、编辑文本的操作过程中，小圆点除有识别文本，保存文本活页的作用外，而更多的是指向在努力探索文本内在联系过程中所流露出的某种怀疑和疑虑；加上小圆点，盖表疑问和审慎也。其二，关于通行本在文本编辑上的增句、减句问题。在当前简、帛、通行本《老子》的校释、比较中，人们常常只是流于指责通行本的增句、减句现象，具有不符《老子》原本原意的一面，但并未考察造成此一现象的内在原因，更未考虑到通行本编者的编辑原则何在。本书在考察了大量例证后，认为以王本为代表

的通行本特别讲求对偶与蝉联，正是此两修辞格的运用，使通行本的文本编辑在一些方面发生了增句、减句，增字、减字，乃至不断重复语句、字词的现象。因此蝉联与对偶，也就演变成通行本编者进行文本编辑的两条重要原则。此外，本书还对简、帛、通行本的文本差别进行了具体的比较，尤其是探讨了这些差别形成的内在原因，以及由此引起的观念与思想上的变化，等等。

对于《太一生水》的思想，本书作出了不同于时贤的理解。太一的存在状况有两种，一种是形上的超越存在，一种是形下的即物存在。太一是宇宙生成系统的总根，世间万有皆由其生成，并且在每一环节的下生过程中，它也直接地或间接地介入其中；太一生水生天生地，生神明生阴阳，生四时生沧热生湿燥，直至一岁的形成。太一是恒动的、活泼的，充满无限的生命力，其作用也是无限展开的，所以《太一生水》说："是故太一藏于水，行于时，周而或始，以己为万物母。一缺一盈，以己为万物经。"在《太一生水》的宇宙生成论系列中，本书选取了"太一"、"水"、"神明"三词着重进行了考察，认为"太一"一词很可能在《老子》、《论语》之后，《庄子》、《楚辞》之前，即战国初期偏晚、中期偏早的时候产生的。到《太一生水》篇确立以"太一"为宇宙本原，则距离"太一"一词的产生应有一段距离。据此，本书认为《太一生水》是公元前350年前后的作品。此外，本书还就《太一生水》的学派性质问题进行了多维的考察，认为它并非关尹或其弟子之作。无论从文化源流，还是从地域特征来看，楚国最有条件产生出《太一生水》篇，应是楚国学人的道家作品。

《太一生水》篇的发现，对于先秦学术思想有着重要的贡献。首先，它以"太一"为最高存有，构造出了一个完整的宇宙生成论系统，其目的是指向成岁的解释，这一点是比较特殊的。其次，在这

一宇宙生成论系统中,"水"占据了重要的地位和有着重要的作用,体现了先人对水的深沉体验与玄思。再次,《太一生水》表明了自然哲学在中国古代的发达,具有比较复杂、纯粹的思想深度,有力地回击了今人动辄谓中国文化无科学与无自然科学的论调。最后,它还鲜明地表示出中国人具有双重宇宙观,这双重宇宙观即太一的形上宇宙观与天地万物的形下宇宙观,且二者是上下贯通、和谐并存的。而这一点几乎不可避免地也成为中国人有关宇宙论的核心话题之一。

对于儒家作品,本书专章研究了与先秦心性论密切相关的几篇简书。简书《五行》的再次发现,证实了其制作当在《孟子》之前,而很可能产生在战国早期,出于孔门第三代学人之手。而其学派的归属可能有二,一是属思孟学派,为《子思子》一篇;二是有可能为世子之作,而帛书《五行》说解部分属其门人之作。权衡这两种可能性,我以为后者比前者更为可靠。

从思想上来看,楚简《五行》首先对"五行"一词进行了更深入更内在的分析与理解,认为五行仁、义、礼、智、圣,形于内则谓之德之行,未形于内则谓之形。德之行五和谓之德,仁义礼智四行和谓之善。德,天道也;善,人道也。德是个体内在生命和乐的至境,是人由德性修养以皈依天命的最高存在之表现;善是人道或人伦的和谐性规定,人际间的或社会性的生命活动都必须以善为最终目的,超越此目的而由善上升到生命的最高存在,则是属德的事情。由此判断,《五行》虽主张一个社会性的人应该是一个为善之人,却不必是一个为德的圣人、天人;而从个体生命的存在理念来讲,却不止于做一个善人,而应该不断地自我提升,由德性的修养而皈依天命,做一个德人、天人、圣人。就圣智仁义礼五行来讲,一个比一

个更根本更深入，其中《五行》比较突出圣智的全体作用，认为是仁义礼乐之本源。不过，圣智虽是成德的根本，但为善的根本却是仁义，这是由天道之所以为天，人道之所以为人的本质特性决定的。而如何为善，如何达德，如何集大成以为君子？简书认为仁、义、礼、智、圣五行是与心之用紧密不可分的，或者说心之用产生与涵摄仁义礼智圣五者；圣之闻达，智之明见，礼之恭敬，义之正辨，仁之亲爱，都与心用分不开。所以为善达德，乃在于涵摄四行、五行之心自体的和乐一同。这也就是所谓"为一"、"慎独"的工夫。在"为一"、"慎独"的工夫中正心诚意，闻听天命，"几而知之"，与天合一，也就在人格上最终成为《五行》所云之"君子"。君子成己亦成人，涵德兼善，两皆博洽通贯而集其大成。

总结从简帛《五行》经说到帛书《德圣》思想的变化，简帛"经"的部分其思想几乎可以说是完全相同的，无甚变化；从"经"到"说"则突出地以心、性、气来疏释五行的思想系统了，其中"圣"一行似有被拔出抬高的迹象。到了《德圣》篇，其思想旨趣、学派性质可能有较大的变化，它抽出《五行》经说中论天道与德圣的这条线索加以偏执，且对圣智二者进行了比较，已显露出重圣轻智的论调。不过，《德圣》仍当是"《五行》学派"内部自觉分化的结果。

《性自命出》是一篇颇为重要的先秦儒家楚简佚籍，此篇的出土对于先秦心性论的肯定及其出现时间的上推，具有非常重要的作用。就思想内涵来看，该篇认为性自命出，命自天降，天命之所命乃为性。但性本身不即是天命，与《中庸》"天命之谓性"尚有差别。性有善有不善，但性并不即是善或不善。简书以情气为性，就其情气兼有善、不善言，"四海之内其性一也"。性之所以能出情，乃因心取之而出，及其见于外，物又取之。物感心，心取性，情则顺

心物之取感而出。心之官则思，简书之思重在情思，心性之通贯在于情。心、性、情有一个重要特点，就是皆尚真信。心有志，志本不固定。心性之修养皆在于反己修身，修身必以道。道以心术为主，以人道为可道。“道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。”道兼情义，有情有义方为道，情以内通，义以外处，但二者亦非隔阂不通，情与义亦尚真信。教，根源于心性的作用，其目的在于“生德于中”，把儒家之伦理内化于人的个体生命之中。《中庸》云“率性之谓道，修道之谓教”，前句与《性自命出》尚有差隔，后句则因继前句而来，虽字面意思可以通贯，但其思想内涵亦当有差异。

在《性自命出》的具体学派归属问题上，本书首先考察了思孟学派与该篇的关系。子游的思想诚然在一些方面与《性自命出》篇相近，但是《性自命出》的思想重心乃在于对心、性、情等概念进行了深入、内在的构造与理解，尤其对三概念间的思想联系有着突破性的发展，然而这些却是子游思想中所没有，或议论不够深入的。所以《性自命出》有可能但并非必定出自子游或其门人之手。曾子的思想比较强调心性论，纯就思想的相近程度来看，比起子游来，曾子更有可能是《性自命出》的作者，然而也不存在坚不可摧的铁证。子思的思想与《性自命出》颇为相近，但亦有重要的不同。《性自命出》对心、性、情三者内在关系的论述似乎更加深入、细致，特别是它对情的凸现，是一个重要的特征；而子思的思想虽然对情亦有论述，但重视程度不及前者。《性自命出》对“信”德颇为重视，并以之规定心、性、情的内涵，子思亦有“信近情”、“情可信”、“情有信”的思想，但从总体上来看，不及前者之重要，且《中庸》指出“诚”的概念，实际上可以看作是对《性自命出》重“信”思想的一种突破性的转换和升进，是观念上的一种飞跃。此外《中庸》的“中和”、

“中庸”观念，在《性自命出》中并无明显的表现，因此《性自命出》与子思的思想尚有一定的差异，是无可否认的。但并不能由此彻底否认子思有作《性自命出》的可能性。公孙尼子并不属于思孟学派，其《礼记·乐记》的心性论内涵是颇为深刻、丰富的，与《性自命出》比较起来，似为晚出。《性自命出》篇关于心取性情，及心、性、情之间的关系被强调、被论述得较多，而在《乐记》中有关三者间关系的论述则隐涵于其中了。即是说，《乐记》有关心性的论述似是在《性自命出》篇上进一步的发展，其中尤其是有关道与欲、天理与人欲的理解，以及以“正义”论身心关系，都比《性自命出》篇更深入、更高阔。因此以公孙尼子作《乐记》之说而推证《性自命出》必为其所作的观点，似难成立。总而言之，从心性论的角度及原始儒家学术思想的异同来看，思孟学派和世硕诸儒与《性自命出》的关系较大。

对于《语丛》，本书认为前三篇是当时流行的儒家文献的摘抄，每一篇都各有自己的主题，但三篇又相互联成一体，有着清晰分明的脉络统系。《语丛四》则无论从竹简形制与简文书写上，与前三篇有着颇为明显而重要的差别，它不应该被当作“语丛”体或格言式零星语句的摘抄，而应该被当作一篇或若干片有内在关联的言论或思想的表达。《语丛》前三篇包含的思想亦甚为重要，其语录中心仍然是以心性论为统系的。《语丛一》着重论述了“天生百物，人为贵”的道理；《语丛二》主要论述了人的喜、怒、悲、乐及虑、欲、智等皆源于“性”的问题。《语丛三》及前两篇，对人伦、人道有比较系统、深刻的理解，对儒家伦理与血缘伦理的区别与联系有比较深刻独到的论述。《语丛》前三篇有许多思想能与思孟学派的作品相沟通。

总之，《郭店楚墓竹简》大体是在战国早中期制作或传抄的儒道两家作品。简本《老子》三组，在总体上与通行本《老子》的思想相差不大，但在某些观念上却有特出的地方，可能在一定程度上更真实地反映了原始儒道两家的关系。《太一生水》很可能是南方楚道家的作品，它以“太一”作为宇宙的本体与化生母根，在中国哲学与思想史上具有重大意义。而简书中的儒家作品，显然突出了心性论的内容。在心性论的统系中，心性上通天命、天道，外接人伦、人道。简书对于天道、天命，以及人伦、人道的大量论述，实可以涵摄在心性论的理论系统中。据此本书着重论述了《五行》、《性自命出》和《语丛》的心性论内涵，并在此基础上对简书的儒道思想进行了通论。

本书第六章通论郭店简书的天命与天道思想。简书的天命、天道观自是从上古宗教文化中化出。中国哲学与文化关于人性论本原的思考，大约经过了由帝命观到天命观，由天命论到天道论的转移。但同时这三种观念又留存、累积下来，在帝、天、道三者之间既构成了某种程度的张力差异，同时亦逐渐形成一股合同为一的巨大箍制力。笼统言之，帝、天、道三者可以合而为一，成为人自身生命与德性的根本来源，而人的整个身心活动亦无不受其主宰、制约与规范。简书《老子》论道，首先认为它是超越于名言与世间万有的独立存在和宇宙本根。道恒无名、恒无为，是小（朴）、大之性的对反统一。道的这种朴小之性，指明道是天地之母，是万物之总根，物物而不物于物者。这种朴小的道性，侯王若能守之毋失，则能自然化成，成己成物，治国平天下。而朴小之道作为万有的根源而化生出的天地万有，则是道之大性的具体展现，道与天、地、王三者构成所谓“域中四大”。从道之大性到道之朴小之性，或从道之

朴小之性到道之大性，这是道动的内在运动规律。“返也者，道动也。弱也者，道之用也。”道之大性与道之朴小之性，互相转化，互通为一。老子重柔弱之用，重无为之治，皆与道的朴小之性相关。

老子论道，尤重对“天道”的论述。“天道”一词在老子之前已产生，具有与帝命或天命同一的特性，老子皆认同之。需要指出的是“天道”之“天”加在“道”字前，还有一种深沉的内蕴，此“天”字或者相当于神性的天、帝位格，或者相当于必然性的、不容更改的宇宙铁则，所以一旦把一种观念上升到“天道”的高度加以肯定，则此观念具有不可动摇的神圣性与权威性。与天道相对的是人道，老子主张以人道法天道。人、地、天、道，转相效法，其落脚点根本在于效法自然。自然既是道性，亦是人性，天人之际以及天人的互人都是以“自然”为真正的联结点的。在战国中后期，庄子消人入天，天即成为自然的代名词。其实在老子那里，天道亦内含自然之道的意思。

与道家相对的是，儒家比较强调天命观。郭店简书的天命观接着传统讲，在三个方面具有发明或强调。第一强调“天生百物，人为贵”或“生为贵”的道理。何以“人为贵”？人之所以为贵，是因为“天降大常，以理人伦”、“天生鲧(伦?)，人生卯”。简书把天降大常与人伦人道通贯起来思考，其用意显然在昌明“人为贵”之义。当然它通过把人伦上溯到天常的高度来加以肯定的用意，亦是不容忽略的。两种用意，在《成之闻之》“小人乱天常以逆大道，君子治人伦以顺天德”两言中，表达得颇为清楚明白。人之所以为贵，还与简书强调“惟人道为可道”的思想相关联。人道即人伦，人伦与天常相贯通，所以“人为贵”既是由天常到人伦相推衍的结果，亦是由人伦上溯而系缚在天常、天命处加以着重肯定的必然事情

其实这既是以“天常——人伦”相结合、相贯通的观点，深化、发展了古老的天命观，也是简书天命观向心性学深化发展的必然内涵，此其二。第三，“知命”作为简书天命观的重要组成部分，已有一些新的理解。简书云“知博，然后知命”，“知天所为，知人所为，然后知道，知道然后知命”，“有知己而不知命，亡知命而不知己”，“知命者亡迁”等，皆是简书天命观的内容。

郭店儒简除有天命观的申发外，亦有天道观的论述。道具有遍及性，《性自命出》、《尊德义》分别云：“道者，群物之道”、“莫不有道焉”。道，遍及天人，普及群物，天人与万物皆有道规范于其中，这与《庄子·知北游》所云“（道）无所不在”之理，正相贯通。不过，虽然简书认为道具有无所不在之理，但其重点仍在突出论述天道与人道的内涵，以及二者间的关系。竹简《五行》认为善为人道，德为天道。“德之行五和谓之德，四行和谓之善。”人道实由天道下落，然后现实化而来，简书《五行》对圣智二德有所强调，圣之德可以转化为智之善，天道之命可以转化为人伦之理。这其中联结的关键反之于人自身，乃即是人心人性。简书对人心、人性的论述非常深刻、突出。

在以上论述简书的天命观、天道观的过程中，涉及到一个颇为关键的问题，这即是天人关系的问题。天命、天道与人伦、人道的关系，其实质就是天人关系。老子的“道法自然”观，则是在同样重视德性修养的基础上，以自然性第一次真正把天人关系融通、联贯起来。自然性是人能真正效法天地或道的根本，也是天人合一的真正原因。郭店儒简的天人观承自孔老而来，它包括三个方面，一是天人相通、相入的思想。其二以心性或德性为本位加深了对天人关系的理解。其三天人相分析的思想亦被郭店儒家简书凸现出

来，而与天人相通的思想构成内在的辩证互补关系。《穷达以时》篇对明于天人之分的思想别有深刻的理趣与理悟。《穷达以时》明确提出："有天有人，天人相分。察天人之分，而知所行矣。"《语丛一》第29、30简有与其大体相同的语句。简书还提出"贤"、"世"与"德"、"命"等概念，对天人关系进行了深入的理解。于此之中，简书特别强调德性的修养。德性的修养，既是安顺天命的结果，同时也在一定程度上决定性地改变了生命的质量和个人的命运，于是在时世与德才之间又构成天人相对的辩证张力。简书云"动非为达，故穷而不达，亦非为名"、"穷达以时，德行一也"，及"穷达以时，幽明不再，故君子惇于反己"，皆是此一思想的直接表达。在《唐虞之道》中，这一思想论述得更加明白肯断，其宣扬"养性命之正"、"安命养生"以及"圣以遇命，仁以逢时"的思想，似更有推进。简书还承继上古文化之余绪，宣扬以德主命的思想，并以此深入到天人关系的理解中。总之郭店简书"天人有分"、"察天人之分"的主张，可能揭开了先秦诸子进行天人之辩，并对其进行深入思考的序幕，其思想深度虽不能与庄荀相比，但其作俑之功是不能抹杀的。

本书第七章通论郭店儒道简书的人性与人心观。自殷周以来，中国哲学与文化始终以人和宇宙的生命为其基本的关切点，人性论就是对生命本身的根原性与本质性的思考，它力图回答生命本身之所自出及其所由归的问题，而"心"、"性"乃是其中最主要的两个概念。郭店简书的人性论思想颇为丰富、重要，这尤其表现在儒家简书上。简书认为"性自命出，命自天降"，天乃是性道之本原，这在《性自命出》、《语丛》、《成之闻之》等篇皆有论述。"性"乃天命赋予人之生命本质，包括深刻而丰富的内涵。《语丛》与《性自命出》诸篇对人性的内涵有比较复杂、深入而系统的叙述。简书论

性可直接陈述为情生于性、恶生于性、喜生于性、愠生于性等，而此似可以"情"素统括之；欲生于性，而念、援、浸、返皆生于欲，这是以"欲"论性的系列；智生于性，仁生于性，爱生于性、慈生于性，而此似可概括为以"理"论性；强生于性，弱生于性，强弱乃意志力，可以概括为以"力"论性；瞿生于性，"瞿"，双目望也，此似以"能"概括之较为恰当。总之，简书论性概括说来可分为情、欲、理、力、能五路，足以显示战国早中期先秦儒家人性论的复杂面貌，当然也因此显见先儒对人性或人的本质性理解的全面与深刻了。

简书论性，对"情"颇为重视，这突出地表现在《性自命出》篇中。但"情"到底是何义？考察先秦"情"义的源流变化，总的看起来，性、情、欲之间是有区别有联系的，对于"情"的看法思想家们的观点颇为复杂。就语义来说，情有性情义，有情实义，有情感义等；在语义的流变中，最初是笼统不清的，中经分裂，到荀子的时候变得比较明晰了。观其大体，作为具有相当稳固性的哲学范畴，"情"乃性之落实、外显，是人的内在生命的自然流露，所反映的是人为之人的诸种实际情状，而偏重指向喜怒哀乐好恶的情感义。情即人情，人情的本质特征在于"信"，由"信"有真实、真诚等义，这不仅是对个体间的生命意识与活动负责，而且也是对个体生命自身的一种承诺。可以顺便指出的是，"情"范畴虽然可以指向现代语之情感义，但它自身还有更独特的本质需要我们肯定：现代语义的情感乃是一个非常表面化、肤浅化的心理学概念，而在中国古典时期，尤其是在先秦，"情"字的生命本原性意谓颇浓。那种以情感主义或情感本体论概括郭店简书人性论特点的观点，实对"情"之义理及对中国哲学性道之本原未能深切觉知和恪守。简书以情、欲、理、力、能五素理解人性的内涵，即是对情感本体论或惟情论直接

而强有力的否定。

郭店儒简具有丰富而深刻的人性论观点，主要集中在《性自命出》、《语丛》和《成之闻之》等篇。《成之闻之》认为"民皆有性"，且圣人之性与中人之性在天命之所赋，及所赋之善道上皆是相同的；但同时认为因人性修养之同而有果报的差异。修养与心相关。这即与《性自命出》"性一心异"之理相一致。而由此亦可引申出性善、性不善，与修养可使之离异、生长的人性论观点。

心不论是在心性论中，还是在人性论中，都是非常至关重要的一环。就郭店道简来说，老子有关人心的论述尤其表现在身心论与心性修养的问题上。人的存在，乃首先是肉体生命、现实生命的存在，而此身的安立与否，确与人的心灵密切相关，身与心是相互影响的。此身如何存在，是心忧的一个重大问题。老子解决此问题的办法是以"亡身"消解"有身"，进而安放此身。从道法自然、无欲、无为、好静，到视素保朴、至虚守中、深根固柢的角度看，"亡身"即是消解对此身的有欲的、尚为的、私意的存在。身之安立，其本在心之安立，心之安立首先要求消解我执心理，因为"有身"、"亡身"乃根本取决于此心是否坚持之。对于消解"有身"之心来说，此心乃无心。老子又主张抟气至柔，实质是主张心柔。心之柔弱，即是心消解了其自身违反道性而偏执人为、有欲、尚动之心，说到底，心之柔弱乃要心是个自然心，人要是个自然人，一切依天理而行、无一丝一毫人欲的造作、施为。

但是现实中的人深深地扎根于有欲、有为、有身、有心的生命活动和意识中，因而如何从根本上把人变成一个无欲、无为、无身、无心而纯任自然的人，则是老子哲学的另一个重要问题。这就是含德、积德以修身的问题。身，可指人的全幅生命，修身最重要的

是使身心和谐，返于道德之境，并据此以致用。总之，老子特别强调心与物离，与情欲的离异，而特别强调道法自然之心。

郭店儒简对心的论述，远比《老子》来得复杂、细腻和完备。简书把“志”反推、建构于心的内涵中；志由心司，心反作用于志，通过“司”而使志定。而简书的心志论，似乎是孟子“以志帅气”思想的前导。在心气论上，简书所谓志乃指心志，气乃体之充。简书《五行》在论述身心关系的时候，有所谓内心、外心之分，此心之两分作用于体气，并使体气充之于周身，发之于人的生命活动中，从而产生三个系列的心生诸物关系。这一点尤其是在帛书说解部分得到了深入的阐发。心涵仁气、义气、礼气之端，在心自身的能动作用下，外现为流动于生命体中的生气，发之于肤面而可称之为气象。总之从心到体，以心为发动，以气为介质，把心之所心者充之于体，发之于外，而成一和乐的生命。但心气论只是身心论的一个组成部分。《五行》及《语丛》对身心所包括的对象和二者的关系有较深入的论述。《五行》认为耳目鼻口手足六者是“心之役”，心则是绝对的超越存在者，而所谓身心的和谐实际上是心自身的和乐、一同。而简书常强调“一心”、“一德”或“慎独”的主张，也是因此道理。不过《缁衣》对身影响心的问题别有论述，可以说与《五行》构成互补关系。《语丛》认为身心的关系是“有本有标，有终有始”，与《五行》大抵相一致。

身心论与心性论是密切相关的，论性必须论心，论心亦必论性。《五行》有所谓心之性与身之性的说法，二者间是以心统身、心之性统身之性的关系，阐发开来即是以理统欲的关系。《性自命出》论心性关系约有三点，第一是“心取性出”，第二是“性一心异”，第三点是“心性统一论”。其中第三点最为根本、重要。

心性的修养亦是一个颇为复杂的问题。郭店《老子》在心性修养论上的总观点，即是以自然之道来"含德"、"修身"，消解各种欲望对身心的异化，其最终目的乃在于让人在"域中四大"中缘会自身，成就自身，并在此境界中安身、存身。

儒家心性修养论亦颇注重"修身"与"修德"的问题。人心的修养，首先必须求心在此，心求之在此则能操持涵养。求心不能有伪，以伪求心反失其心。简书《性自命出》特别强调以乐求心，以情察心，咏思动心的观点。《尊德义》有所谓"养心"的说法，要以慈养心，重义集理以养心，但不过都是为了德性上的修积肫肫而已。《五行》提出了"为一"、"慎独"的修心论。《唐虞之道》提出了"养性命之正"的观点，《成之闻之》认为人性的修养必须"穷源反本"、"求己为恒(或亟)"，一方面以此心"才宅天心"，另一方面强调在人性之上的艰苦修养与境界的跃进。在诸篇简书中，当然以《性自命出》的人性修养论最为深刻、系统。简书认为性一心异之理，与教有关。正是教使人成其为人，又使人与人分别开来。简书《性自命出》的修身论，其核心观点是第56简提出的"闻道反己，修身者也"一句。《成之闻之》的修身论，以"求己为恒"的身服之教为总领。《唐虞之道》的修身论主要是为了论述"正其身，然后正世"的思想。总之，郭店简书的心性修养论是较为复杂的，心性修养的根本乃在于从心从性上做功夫，使德性涵植于身内，化为人的生命源泉。除论心性的修养外，简书还着力论述了修身的问题，修身是心性修养的重要组成部分与补充。

第八章通论郭店简书的治道与伦理思想。道治与德治，本书分别用来指谓道家和儒家的治道特征。道家的道治按其心物、身世关系，可依次分为治心、治身、治物与治世等问题，其内在的一贯

性乃在于以自然性治之。自然性是道治主义的本质所在，由内圣到外王皆是自然性的纯粹化与实践化。就治物来看，老子的无为、无名之道正是最高统治者或圣人治物的根本所在。如何治物？最根本的是无所治而治，为无为，事无事，味无味的无为之治。无为之治，乃法自然而为，自然之为乃人法自然之性，寓之于身，发之于行而已。就治世来看，老子的道治主义在外王层面的表现主要是针对如何治邦、治天下来说的，其中包括对民众百姓如何进行统治，以及作为纯粹个体性的人应如何安世的普遍性问题。

总之老子的道治主义以“道法自然”或“能辅万物之自然而弗敢为”为根本特性，以“我亡事而民自富，我亡为而民自化，我好静而民自正，我欲不欲而民自朴”为其内涵展开的基本骨架，“视素保朴，少私寡欲”、“不争”、“知足”、“知止”、“弗骄、弗矜、弗伐”、“弗始、弗恃、弗居”、“欲不欲，学不学”、“不欲尚盈”等皆为其实际内容。自然性在治身、治民、治邦、治天下中的分解意义，即是道治主义的根本特征。但此表现于治道中的自然性，其意义与内涵也表现于主体性的德中，甚至是一而二的问题。

郭店儒简的德治思想颇为丰富。在简书的德治观中，有一个颇为重要的命题，这即是《尊德义》篇提出的“尊德明伦”的思想。《成之闻之》云“天降大常，以理人伦”，又说“君子治人伦以顺天德”，即是“尊德明伦”的一种语义。尊德明伦的另一重意思特别表现在德治，即儒家传统的如何统治国家与人民的问题上。尊德，首先要明德、含德而积德，这是君子统治稳定与否，甚至是其统治合理性存在的根本。德是德治之本，但如何具体施行德治？简书的德治观其一强调“德一”的观念，其二强调长民以德、礼的思想，其三强调“尚德授贤”的主张，其四强调君民、上下的相信关系，其五

强调君上的一端乃实施德治的根本。这五点在简书《缁衣》、《穷达以时》、《唐虞之道》、《成之闻之》和《尊德义》诸篇中皆有反映。

尊德与明伦是相关的。儒家伦理包含三个基本要素，一是本位，二是职能，三是德性。《六德》篇对儒家伦理大纲或人道之大纡进行了提要钩玄和比较详细的解释，它以六位、六职和六德的伦理网络系统地概括了中国古代社会的人伦常道。六位指夫妇、父子、君臣；夫主妇从、父教子孝(或学)，君使臣事，是谓六职；既有六位，以任六职，六职既分，以率六德；而六德指圣智、仁义、忠信六者。六位配六德，则为父圣、夫智、子仁、君义、臣忠、妇信。内立父、子、夫，外立君、臣、妇；仁内义外，与血缘伦理的亲疏密切相关。就六德的内部关系来说，圣生仁，智率信，义使忠，这与六位、六职的配属关系相符，遵循了人伦之大常。从六位、六职到六德，如果人在伦理化的生命中圆满地实践了其自身所具有的各种伦理本位的内涵，那么人就成为一个实践其规定性的、真正的人。分析开来，传统伦理对人的基本要求就是父父、夫夫、子子、君君、臣臣、妇妇；反之则父不父，夫不夫，子不子，君不君，臣不臣，妇不妇，违反人伦之大常，背弃天理之定则，这是人丧失其为人以及社会败乱的根源。这就是《六德》篇的整个伦理系统，其目的乃在于着重解决伦理人的存在性诸问题。此外简书宣扬王教以孝弟为本，尤其是重孝一行，乃由于伦理本位以内或说以血族家庭为主的原因。而《六德》以父亲高于君主，以血族之内高于血族之外的伦理规则，以及对君权的抑制，皆有其合理性的一面。

《语丛》前三篇对伦理德目和秩序有比较独到的见解，其一就伦常关系来说，《语丛》认为父有亲有尊，兄弟有亲，君臣有尊无亲。有亲则以长弟处之，与王教以孝弟为本的精神相一致。君臣无亲

则二者相结以信，以友道处之，因而是一种道义上的平等相抗相友关系。其二《语丛》对几种基本德行的关系有特别的论述。其三《语丛》及其他简书对诸种德行的伦理来源进行了心性论或天命观的追溯、系缚。

就目前的研究来看，《六德》与《语丛》等篇的仁义内外之辩甚为重要。简书关于六位与德行的内外之分有两种，第一种是关于六位的，按血亲伦理的圈层划分，父、子、夫为内，君、臣、妇属外；第二种是关于德行的，德行的内外之分有仁内义外，仁、忠、信由中出，（可能）圣、智、义由外入的命题，其内外之分的角度当是从心性尤其是从性地而言的。因此必须把关于伦理之位的内外分别，与关于伦理之德的内外分别辨析开来，不能将二者搅混在一起。伦理之位的内外乃是指血缘的有无，即所谓门内门外之分；德行之内外乃是与人心人性有密切的关系，本自人心人性者谓之从中出，属所谓内也，反之则谓之为外。由血缘伦理之内外到德性的内外之分，这是观念上的改变与升进。告子与孟子的仁义内外之辩则更有深化与发展，已经有明显的穷究天人之际的追问意识。因此权衡各方面的因素，《六德》篇之作当在《孟子》成书之前，而非远在《荀子》之后。此外《成之闻之》与《六德》有许多思想与语言相互关联的地方，应该把二者联成一个思想整体来看待。

在儒家的德治理论系统中，还有最高统治权的承接问题需要解决，是世袭的，还是禅让的？《唐虞之道》宣扬和主张的是爱亲与尊贤相统一的禅让之说。“禅”与“传”相对，“传”以血亲世袭制为根本，“禅”则是对血亲世袭制继承法的打破，是尚德授贤、继世为君的原则，且对继统为君者提出了更高的修养要求，包括德性的与肉体的两个方面。尧舜之道“禅而不传”、“利天下而弗利”，则从原

则上可以解决最高统治权在德性的维度上继往开来的问题。德与贤相对相关，德为贤之本，而在贤之中又包含德的要求。既然在所授之贤人中已内在地包含德性的要求，则由德性所涵摄的“禅而不传”、“利天下而弗利”的外王之道，也就成为所授之贤人的内在要求，这是授受二者在内圣外王两道上的同一性，而此同一性正是禅让制的权力继承法得以成立与实现的条件。德与贤的内在本质不可能脱离当时的具体历史条件，儒家所主张的德与贤二者必然地要落实到世间伦理之中。在此基础上，简书主张爱亲与尊贤的统一，以“尊贤”涵摄“爱亲”，而反对“尊贤遗亲”的偏弊。二者统一的基础即在于德性的沟通与相融，在于“尊贤”首先是尊重其德性，并通过对德性的尊重而把爱亲的原则及这一原则所包涵的德性精神融入其中，这样一方面化解了血亲系统的偏私，一方面又张扬了德性自身的伟大。由此，我们可以概括出唐虞尧舜禅而不传的王道，其本质在于以德相禅，尚德授贤，实行的是贤人政治。尚德则有真君，有真正的天下共主，而非行一家之私，以家长凌替真正意义上的民主；尚德同时使世无隐德，世无隐德则世道清明，上与下、君与民皆在德治的光芒中相忘乎道。禅让强调以德性作为把持政权之柄的主宰力量。

在爱亲与尊贤之上，还有一个更深刻的问题，即人应如何面对生命之存在及命运本身的问题。而这一点与人的权力观，以及德性的修养密切相关。《唐虞之道》认为在权力的禅让过程中，即使仁圣之德完全满足了禅让与位的基本条件，但是如果未尝碰遇时命，神明未从，天地未祐，那么一个人仍然未可即以德承命，坐上天子的宝座。在天地、神明、人我、时命的四维系统中，虽以德性为统贯，然而德性必须在此四者上一一透过，因缘和合，才能做成真命

天子。最高权力交递过程中的这个四维系统,应该说在当时是颇为合理的设定,它对于权谋野心家的权欲冲动,具有极大的制衡作用。简书由此更进一步追问:在"纵仁圣可与,时弗可及矣"的情况下,圣人或者一般之人应该怎样理解其自身的最高的、最基本的生命存在呢?此一问题已割断与最高权力交接过程中的关联,而返回到人自身的存在或生命之本质存在问题上。这也是简书所要追问的最底层问题,也是正身以正世论题的基本内涵。简书云"知性命之正者,能以天下禅矣",这是把禅让之理从性命之正的本原上加以考察与追问,其意义非同一般,说明禅让的可能性本源乃在于人对生命存在的彻底觉醒,包括对肉体生命流程的必然性的觉醒,和对性命的德性本质以及天命之根源的觉醒几个方面。觉醒的目的首先在于知命安命,知养性命之正,养生而弗伤,进而才是由对性命之正的彻底觉悟而连带开出的"能以天下禅"的德行结果。也只有如此,才能把贤贤相传的王道纯净化,把可能夹杂于权力交递过程中的一丝一毫的人欲之私,涤荡得一干二净,任由"尚德授贤"、"利天下而弗利"的天理流行。简书对舜乐天知命、善养性命之正的生命境界作出了生动而深刻的论述,表明他已完全皈依于生命存在之真境、独境中,不为欲诱,不随物迁,实为一自在而自由的生命。也正因为如此,舜才能把一切外在于生命存在之本真状况的东西从根本上了断,而对于权力的欲望与执着也自然随之解缚了,于是实行禅让制的能禅性被开导出来。总之,单从学理上来看,《唐虞之道》实是一篇儒家道德理想主义的杰作。

当然郭店楚简的发现还有一系列学术、思想史上的意义,如对于经学发端与成立的认识,对于从孔老到孟庄荀的学术补阙,对于原始儒家内部思想发展的轨迹及其内涵的刻画,对于原始儒道思

想与上古史官文化的关系的清理，对于楚文化内在构成特质的重新理解，乃至于对本世纪初疑古思潮的根本反思，对一系列儒道重要作品的考据性返真还原，都具有不可替代的巨大历史作用。展望未来，郭店楚简将会同上海博物馆购藏的楚简一起，从根本上改写先秦学术史与古史经籍观，甚至有可能掀起一场"文艺复兴"式的中国古典文化振兴运动。

参考文献

A

安徽省文物工作队等:阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报,《文物》1978年第8期。

B

白于蓝:《郭店楚墓竹简》释文正误一例,《吉林大学社会科学学报》1999年第2期。

《百子全书》,浙江人民出版社1984年影印。

班固:《白虎通德论》,上海古籍出版社1993年影印。

班固:《汉书》,《前四史》,中华书局1997年版。

C

陈福滨主编:《本世纪出土思想文献与中国古典哲学研究论文集》(上、下册),台湾辅仁大学出版社1999年4月版。

陈鼓应主编:《道家文化研究》第17辑(郭店楚简专号),三联书店1999年8月版。

陈鼓应主编:《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1992年版。

陈鼓应主编:《道家文化研究》第5辑,上海古籍出版社1994年版。

陈鼓应主编:《道家文化研究》第6辑,上海古籍出版社1995年版。

陈来:郭店简可称"荆门礼记",《人民政协报》1998年8月3日。

陈来:《性自命出》:沉睡了两千余年的文献,《文史知识》1999年第9期。

陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店1996年版。

陈宁:《郭店楚墓竹简》中的儒家人性言论初探,《中国哲学史》1998年第4期。

陈伟:郭店楚简别释,《江汉考古》1998年第4期。

陈伟:文本复原是一项长期艰巨的工作,《湖北大学学报》(哲社版)1999年第2期。

陈伟:郭店楚简《六德》诸篇零释,《武汉大学学报》(哲社版)1999年第5期。

陈伟:读郭店竹书《老子》札记(四则),《江汉论坛》1999年第10期。

陈伟:《包山楚简初探》,武汉大学出版社1996年版。

陈澧:《东塾读书记》,三联书店1998年版。

陈梦家:《殷墟卜辞综述》,科学出版社1965年版。

陈国庆编:《汉书艺文志注释汇编》,中华书局1983年版。

陈松长:马王堆汉墓帛画"太一将行"图浅论,《美术史论》1992年第3期。

楚文化研究会主编:《古文字与古文献》试刊号,台湾1999年

10月印行。

池田知久监修,大东文化大学郭店楚简研究班编:《郭店楚简之研究》,日本1999年8月发行。

崔仁义:《荆门郭店楚简〈老子〉研究》,科学出版社1998年10月版。

崔述撰著、顾颉刚编订:《崔东壁遗书》,上海古籍出版社1983年版。

崔大华:《庄学研究》,人民出版社1992年版。

D

丁原植:《郭店竹简〈老子〉释析与研究》,台湾万卷楼图书有限公司1998年9月版。

丁四新:略论郭店简本《老子》甲乙丙三组的历时性差异,《湖北大学学报》(哲社版)1999年第2期。

丁四新:《性自命出》与公孙尼子的关系,《武汉大学学报》(哲社版)1999年第5期。

丁四新、刘琛:楚简《语丛》前三篇思想论析,《江汉论坛》1999年第10期。

丁山:《中国古代宗教与神话考》,龙门联合书局1961年版。

邓建鹏:略论《唐虞之道》的思想及其学派性质,《武汉大学学报》(哲社版)1999年第5期。

第44届国际东方学会会议论文,日本1999年6月。

东方国际易学研究院编:《中国传统哲学新论——朱伯崑教授七十五寿辰纪念文集》,1998年秋印行

定县汉墓竹简整理组:定县40号汉墓出土竹简简介,《文物》

1981年第8期。

董仲舒:《春秋繁露》,上海古籍出版社1989年影印。

戴维:《帛书老子校释》,岳麓书社1998年版。

杜维明:《人性与自我修养》,中国和平出版社1988年版。

F

冯天瑜主编:《人文论丛》1999年卷,武汉大学出版社1999年10月版。

G

郭店老子国际学术研讨会论文,美国达慕思大学1998年5月。

《郭店楚简国际学术研讨会论文汇编》(一)、(二)、(三),中国武汉大学1999年10月。

郭齐勇:郭店儒家简的意义与价值,《湖北大学学报》(哲社版)1999年第2期。

郭齐勇:郭店儒家简与孟子心性论,《武汉大学学报》(哲社版)1999年第5期。

郭齐勇、吴根友:《诸子学志》,上海人民出版社1998年版。

郭沂:从郭店竹简看先秦哲学发展脉络,《光明日报》1999年4月23日。

郭沂:从郭店楚简看老子其人其书,《哲学研究》1998年第7期。

郭沂:郭店楚简《天降大常》(《成之闻之》)篇疏证,《孔子研究》1998年第3期。

郭沂:试谈楚简《太一生水》及其与简本《老子》的关系,《中国哲学史》1998年第4期。

郭璞注:《山海经》,上海古籍出版社1989年影印

郭沫若:《奴隶制时代》,人民出版社1954年版。

郭沫若:《青铜时代》,人民出版社1954年版。

郭沫若:《十批判书》,东方出版社1996年版。

龚建平:郭店简与礼记二题,《武汉大学学报》(哲社版)1999年第5期

高晨阳:郭店楚简《老子》的真相及其与今本《老子》的关系—与郭沂先生商讨,《中国哲学史》1999年第3期。

高诱注:《战国策》,上海书店1987年版。

高明:读郭店《老子》,《中国文物报》1998年10月28日。

高明:《帛书老子校注》,中华书局1996年版。

国际儒学联合会编:《国际儒学联合会简报》1998年第2期总第14期。

国学整理社编:《诸子集成》(全八册),中华书局1954年版。

国家文物局古文献研究室:《马王堆汉墓帛书(壹)》,文物出版社1980年版。

顾炎武著、黄汝成集释:《日知录集释》,岳麓书社1994年版。

顾颉刚主编:《古籍考辨丛刊》(第1集),中华书局1955年版。

顾颉刚编著:《古史辨》(二),上海古籍出版社1982年影印。

顾实:《汉书艺文志讲疏》,商务印书馆1945年渝一版。

H

湖北省荆门市博物馆:《荆门郭店一号楚墓》,《文物》1997年

第7期。

湖南省博物馆编:《马王堆汉墓研究》,湖南人民出版社1981年版。

湖南省博物馆编:《马王堆汉墓研究文集》,湖南出版社1994年版。

湖南省博物馆编:《湖南省博物馆四十周年纪念文集》,湖南教育出版社1996年版。

韩东育:《郭店楚墓竹简·太一生水》与《老子》的几个问题,《社会科学》1999年第2期。

黄德宽、徐在国:郭店楚简文字续考,《江汉考古》1999年第2期。

黄奭辑:《易纬》,上海古籍出版社1993年影印。

黄钊:《帛书老子校注析》,台湾学生书局1991年版。

黄焯:《古今声类通转表》,上海古籍出版社1983年版。

黄锡全:《汗简注释》,武汉大学出版社1990年版。

河北省文物研究所:河北定县40号汉墓发掘简报,《文物》1981年第8期。

河北省文物研究所定州汉墓竹简整理小组:定州西汉中山怀王墓竹简〈文子〉释文,《文物》1995年第12期。

J

荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年5月版。

金德建:《先秦诸子杂考》,中州书画社1982年版。

姜广辉主编:《中国哲学》第20辑(《郭店楚简研究》),辽宁教

育出版社1999年1月版。

姜广辉：郭店楚简与原典儒学，《书品》1999年第1期。

姜广辉：郭店楚简与早期道家，《书品》1999年第2期。

吉林大学古文字研究室编：《中国古文字研究》第1辑，吉林大学出版社1999年6月版。

吉林大学古籍整理研究所编：《吉林大学古籍整理研究所建所十五周年纪念文集》，吉林大学出版社1998年12月版。

贾谊：《新书》，上海古籍出版社1989年影印。

江侠菴编译：《先秦经籍考(中)》，上海商务印书馆1933年再版。

蒋锡昌：《老子校诂》，成都古籍书店1988年据1937年商务印书馆本影印。

K

孔鲋：《孔丛子》，上海古籍出版社1990年影印。

L

李学勤：从简帛佚籍《五行》谈到《大学》，《孔子研究》1998年第3期。

李学勤：郭店简与《礼记》，《中国哲学史》1998年第4期。

李学勤：论上海博物馆所藏的一支《缁衣》简，《齐鲁学刊》1999年第2期。

李学勤："兵避太岁"戈新证，《江汉考古》1991年第2期。

李学勤：《老子》与八角廊简《文子》，《中国哲学史》1995年第3、4期。

李学勤:帛书《五行》与《尚书·洪范》,《学术月刊》1986年第11期。

李学勤:《古文献丛论》,上海远东出版社1996年版。

李学勤著、傅杰编:《失落的文明》,上海文艺出版社1997年版。

李零:马王堆汉墓的"神祇图"应属辟兵图,《考古》1991年第10期。

李零:《长沙子弹库战国楚帛书研究》,中华书局1985年版。

李存山:先秦儒家的政治伦理教科书——读楚简《忠信之道》及其他,《中国文化研究》1998年冬之卷总第22期。

李缙云:郭店楚简研究近况,《古籍整理出版情况简报》1999年第4期总第341期。

李家浩:关于郭店《老子》乙组一支残简的拼凑,《中国文物报》1998年10月28日。

李家浩:再论"兵避太岁"戈,《考古与文物》1996年第4期。

李定生、徐慧君:《文子要诠》,复旦大学出版社1988年版。

李步嘉:《越绝书校释》,武汉大学出版社1992年版。

李鼎作:《周易集解》,上海古籍出版社1989年版。

廖名春:楚简老子校诂(上)、(下),《大陆杂志》第98卷第1、2期。

廖名春:郭店楚简儒家著作考,《孔子研究》1998年第3期。

廖名春:郭店楚简《成之闻之》、《唐虞之道》篇与《尚书》,《中国史研究》1999年第3期。

刘泽亮:从郭店楚简看先秦儒道关系的演变,《湖北大学学报》(哲社版)1999年第2期。

刘焕藻:郭店楚简《老子》研究,《理论月刊》1999年第5期。

刘国胜:郭店竹简释字(八则),《武汉大学学报》(哲社版)1999年第5期。

刘弘:汉画像石上所见太一神考,《民间文学论坛》1989年第4期。

刘向撰、向宗鲁校证:《说苑校证》,中华书局1987年版。

刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社1988年版。

罗浮山道家会议论文提要(部分),广东罗浮山1998年12月。

罗炽:郭店楚墓竹简印象,《湖北大学学报》(哲社版)1999年第2期。

罗运环:郭店楚简的年代、用途及意义,《湖北大学学报》(哲社版)1999年第2期。

罗根泽编著:《古史辨》(四)、(六),上海古籍出版社1982年影印。

吕思勉、童书业编著:《古史辨》(七),上海古籍出版社1982年影印。

M

马瑞辰:《毛诗传笺通释》,中华书局1989年版。

马昌仪编:《中国神话学论文选萃》(上集),中国广播电视出版社1988年版。

牟钟鉴等:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社1991年版。

蒙文通:《古学甄微》,巴蜀书社1987年版。

P

庞朴：初读郭店楚简，《历史研究》1998年第4期。

庞朴：孔孟之间——郭店楚简的思想史地位，《中国社会科学》1998年第5期。

庞朴："太一生水"说，《东方文化》1999年第5期。

庞朴："使由使知"解，《文史知识》1999年第9期。

庞朴：《蓟门散思》，上海文艺出版社1996年版

彭浩：谈郭店《老子》分章和章次，《中国文物报》1998年10月28日。

皮锡瑞：《经学通论》，中华书局1954年版。

裴学海：《古书虚字集释》，中华书局1954年版。

Q

裘锡圭：《文史丛稿》，上海远东出版社1996年版。

钱穆：《先秦诸子系年考辨》，上海书店1992年影印。

钱钟书：《管锥编》第1册，中华书局1988年第2版。

屈守元笺疏：《韩诗外传笺疏》，巴蜀书社1996年版。

R

饶宗颐：从新资料追踪先代耆老的"重言"——儒道学脉试论，香港中文大学"中国文化与二十一世纪"国际学术研讨会资料，1998年12月。

饶宗颐：《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社1993年版。

饶宗颐、曾宪通：《楚帛书》，中华书局香港分局1985年版。

阮元编:《经籍纂诂》,成都古籍书店 1982 年影印。

阮元校刻:《十三经注疏》(附校刊记),中华书局 1980 年影印。

S

宋启发:从《论语》到《五行》——孔子与子思的几点思想比较,《安徽大学学报》(哲社版)1999 年第 5 期。

宋元人注:《四书五经》,中国书店 1985 年影印第 2 版。

孙希旦:《礼记集解》,中华书局 1989 年版。

孙星衍:《尚书今古文注疏》,中华书局 1986 年版。

孙星衍:《问字堂集·岱南阁集》,中华书局 1996 年版。

司马迁:《史记》,《前四史》,中华书局 1997 年版。

T

滕壬生:《楚系简帛文字编》,湖北教育出版社 1995 年版。

W

王博:关于《唐虞之道》的几个问题,《中国哲学史》1999 年第 2 期。

王葆玹:试论郭店楚简的抄写时间与庄子的撰作时代——兼论郭店与包山楚墓的时代问题,《哲学研究》1999 年第 4 期。

王元化主编:《学术集林》卷九,上海远东出版社 1996 年版。

王肃注:《孔子家语》,上海古籍出版社 1990 年影印。

王聘珍:《大戴礼记解诂》,中华书局 1983 年版。

王卡点校:《老子道德经河上公章句》,中华书局 1993 年版。

王蘧常:《诸子学派要诠》,中华书局、上海书店 1987 年版。

王锦民:《古学经子》,华夏出版社1996年版。

王国维:《观堂集林》,中华书局1991年版。

王引之:《经传释词》,岳麓书社1985年版。

王筠:《说文句读》,中国书店1983年影印。

王叔岷:《庄子校诠》,台北中央研究院史语所专刊之八十八,1988年版。

魏启鹏:《德行校释》,巴蜀书社1991年版。

魏徵等撰:《隋书》,中华书局1973年版。

吴根友:道论在简本《老子》中的地位及道德等概念在简帛王本中的含义异同初探,《江汉论坛》1999年第10期。

吴福相:《帛书本老子校释》,台湾中国文化学院中国文学研究所硕士论文,1979年撰。

韦昭解:《国语》,上海书店1987年版。

X

邢文:郭店楚简与国际汉学,《书品》1998年第4期。

邢文:郭店楚简研究述评,《民族艺术》1998年第3期。

邢文、李缙云:郭店《老子》国际研讨会综述,《文物》1998年第9期。

邢文:楚简《五行》试论,《文物》1998年第10期。

向世陵:郭店竹简"性"、"情"说,《孔子研究》1999年第1期。

徐洪兴:疑古与信古——从郭店竹简本《老子》出土回顾本世纪关于老子其人其书的争论,《复旦》1999年第1期。

徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,台湾商务印书馆1987年版。

许抗生:《帛书老子注释与研究》,浙江人民出版社1982年版

许慎撰、段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社1988年第2版。

晓菡(韩仲民):长沙马王堆汉墓帛书概述,《文物》1974年第9期。

熊铁基等:《中国老学史》,福建人民出版社1995年版。

萧汉明:《阴阳——大化与人生》,广东人民出版社1998年版。

萧萐父:《吹沙二集》,巴蜀书社1999年版。

夏竦编:《古文四声韵》,中华书局1983年版。

Y

尹振环:也谈楚简《老子》其书——与郭沂同志商榷,《哲学研究》1999年第4期。

尹振环:论《郭店楚墓竹简·老子》——简、帛《老子》比较研究,《文献》1999年第3期。

跃进:振奋人心的考古发现——略说郭店楚简的学术史意义,《文史知识》1998年第8期。

严灵峰:定州竹简《文子》残本试探,《哲学与文化》第24卷第2期。

严灵峰编著:《周秦汉魏诸子知见书目》(第1册),中华书局1993年版。

严遵:《老子指归》,中华书局1994年版。

于省吾:《诸子新证》,中华书局1962年版。

袁行霈主编:《国学研究》第1辑,北京大学出版社1993年版

俞樾:《诸子平议》,中华书局1964年版。

杨树达:《词诠》,中华书局1979年第2版。

杨树达:《周易古义·老子古义》,上海古籍出版社1991年版。

Z

张光裕主编、袁国华合编:《郭店楚墓竹简研究第一卷文字编》,台湾艺文印书馆1999年元月版

《张以仁先生七秩寿庆论文集》,台湾学生书局1999年元月版

张立文:略论郭店墓楚简的"仁义"思想,《孔子研究》1999年第1期。

张桂光:《郭店楚墓竹简·老子》释注商榷,《江汉考古》1999年第2期。

张恒寿:《庄子新探》,湖北人民出版社1983年版。

张扬明:《老子考证》,台北黎明文化事业股份有限公司1985年版。

张心澂编著:《伪书通考》(下册),商务印书馆1939年初版1954年重印。

张舜徽:《汉书艺文志通释》,湖北教育出版社1990年版。

张舜徽:《先秦道论发微》,中华书局1982年版。

赵建伟:郭店竹简《忠信之道》、《性自命出》校释,《中国哲学史》1999年第2期。

周凤五:郭店楚墓竹简《唐虞之道》新释,《中央研究院历史语言研究所集刊》第七十本第三分,1999年9月出版。

周桂钿:《郭店楚墓竹简·缁衣》研究札记,《孔子研究》1999年第1期。

周桂钿:《天地奥秘的探索历程》,中国社会科学出版社 1988 年版。

周生春:《吴越春秋辑校汇考》,上海古籍出版社 1997 年版。

周世荣:马王堆汉墓的"神祇图"帛画,《考古》1990 年第 10 期。

哲学与文化月刊社编辑:《哲学与文化》第 23 卷第 8 期、第 9 期。

哲学与文化月刊社编辑:《哲学与文化》第 26 卷第 4 期、第 5 期。

浙江书局辑刊:《二十二子》,上海古籍出版社 1986 年影印。

詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,湖北人民出版社 1982 年版。

朱谦之:《老子校释》,中华书局 1984 年版。

朱伯崑主编:《国际易学研究》第 1 辑,华夏出版社 1995 年版。

章太炎:《章太炎全集》,上海人民出版社 1982 年版。

中国出土资料学会编:《中国出土资料研究》第 3 号,日本 1999 年 3 月 31 日发行。

中国社会科学院简帛研究中心编辑:《简帛研究》第 3 辑,广西教育出版社 1988 年 12 月版。

中国文字编辑委员会编:《中国文字》新 24 期,台湾艺文印书馆 1998 年 12 月版。

中华书局编辑部编:《文史》第 15 辑,中华书局 1982 年版。

后　　记

本书定稿之时，仿佛仍依稀可闻千禧年敲响的悠然钟声。拙稿初作于前年十月至次年二月，三月至四月做了第一次修改，并将前五章印出，寄呈诸位评委审查，提交学位论文答辩委员会质询和表决。八月上旬，又据新见资料对拙作略加修改，并重印一百册，提交十月在武汉召开的“郭店楚简国际学术研讨会”，以就教于四方博学鸿儒。十一、二月，再据新见资料及出版要求，对拙稿做了较多的订正和删改。裘锡圭、李零、周凤五、刘信芳、陈伟和刘钊等先生的释文，给本书的修改工作提供了诸多方便，特此鸣谢。

本书之作，适值郭店楚简出版后即刻引发的研究热潮。作为学位论文，曾有幸承蒙李学勤、庞朴、萧萐父、刘纲纪、牟钟鉴、熊铁基、周桂钿、陈伟八位先生及师萧汉明、郭齐勇两位教授的评审或莅临答辩会，对他们的不吝指教与辛勤劳动表示衷心的感谢。特别是李学勤、庞朴和萧萐父三位先生，对拙稿作出较高评价，使我深感前辈老先生敦厚博爱、仁宽诲人的胸境，及对中国文化薪火相传之殷切希望。此外，拙稿在写作和修改过程中，曾受到萧萐父、池田知久、周凤五、刘信芳、廖名春、罗运环、徐少华、陈伟、黄人二诸位先生及导师郭齐勇教授的资料支持，在此一并致谢。

藉拙作出版之机，向辛勤培育我多年的武汉大学哲学系中国哲学专业的诸位导师致谢；对萧萐父、唐明邦、李德永三位先生、及

师萧汉明、郭齐勇二教授的师恩师德，表示由衷的感谢和敬意。郭师为人谦和，胸怀坦荡，在吸纳西学的同时对国学与儒教尤能尽心维护与弘扬。而本书的写作与修改，与他的精心指导和慷慨帮助是完全不能分开的。

最后，深深感谢接受出版此书的东方出版社及编辑刘丽华女士、戴联斌先生的诚挚善举。祝愿神州慧命，含弘光大，相继不绝。

作　者

二〇〇〇年元月六日

附录：

关于作者博士学位论文的评审报告

评审报告(一)

李学勤

丁四新同志的博士学位论文《郭店楚墓竹简思想研究》,以1998年5月才公开发表的湖北荆门郭店楚简为研究对象。这批楚简内容涉及先秦儒道两家,对哲学史研究极关重要,论文及时予以研究,选题是非常好的。

我认为这篇论文有以下优点:

(一)对郭店简的学术内涵作了全面系统的考察,不同于多数学者作品只限于其个别篇章,或一个方面。

(二)把郭店简定位为"战国中期偏晚以前制作或传抄的儒道著作",从而将之放在该时代哲学思想史的大背景中去研究。

(三)指出心性论是这批简书内容的根本,揭示出当时哲学论说的中心问题。

(四)重点研究《五行》、《性自命出》等篇,提到子思、世硕为其作者的可能最大,而后者更为可信。

由此看来,丁四新同志的这篇论文是严谨的,有严密的论证,

创新的见解，同时也充分吸取了其他学者的研究成果，是一篇很好的博士学位论文；说明作者在中国哲学领域中已有深厚基础，能独立从事重要科研课题。建议提交答辩。

1999 年 5 月 17 日

评审报告(二)

庞 朴

自郭店楚墓竹简于1998年5月公布于世以来,各种报刊及各种学术会议所发表的论文和研究成果,当不下五六十篇;海外甚至已有巨幅专著出现。据我粗浅涉猎所及,在内容的深度与广度上,研究的态度与方法上,能达到和超过丁四新同学这篇博士论文的作品,好像尚未问世。

首先,本论文选出如此五种文本作为郭店楚简的代表,已足以反映出作者的广博知识和学术见识。其次,对每一文本都能从思想观念、学派归属、写作时代、历史地位诸方面爬梳析理,举证定位,并往往得出令人叹止的结论(如《老子》诸版本的流变,如《语丛》三篇内容的论定、如《五行》作者的推断等)。第三,态度冷静客观,正面反面资料、有利有害结论,都能一视同仁,不倚不偏;不立异以登垄,能措心于平常。对于青年,尤为难能。

据此,我认为,丁四新同学的论文,完全达到了获取博士学位的水平,建议评委会给予通过,并结合其他成绩,授予学位。

又论文中也有个别惶惑处和可商榷处,宜一并指出者。如:对"太一生水"与"太一藏于水"两句,像许多人一样,作者也颇感迷惘。关键在于对"生"字未作"化生"理解,而局限在"派生"一解所致。

对"君子身以为主心"的理解(见92.96页——作者原学位论文页码),可能正好反了,此句也许正是"心以体废"、心以体兴的意

思，请细拣《性自命出》末段。

后生可畏，后生可佩；后生可爱，后生可赖。

1999年5月11日

评审报告（三）

萧萐父

面对郭店楚墓新出土大批竹书，作者慨然兴起，僶俛投入，知难而进，不过一年，成此专论。对出土竹简中道书二种、儒书三种，进行了绵密考订文本与疏通学脉义理相结合的系统研究，扬榷诸家，自主权衡，提出不少独得之见，详人所略，发人未发。对当前楚简的深入研究，起到了可贵的推动作用。

首先，对简书《老子》三种之间及其与帛本《老子》甲乙种、通行本《老子》之间异同、流变等，作了详细比勘。更从诸书引《老》的大量考索，论定简本《老子》三种乃历时性原因造成，而在战国中期《老子》一书总体上远较郭店简本完全。对简本、帛本、通行本《老子》的编辑过程作全面清理，注意到简、帛本上墨点符号的内涵和通行本增减字句的修辞原则等，表明作者用心深细，不苟盲从。其次，对《太乙生水》诸范畴的多维考释；对简书《五行》与帛书《五行》经说及《德圣》等的贯通考察，并论定其可能为世硕及其门人所作；对《性自命出》的思想范畴、学派归属及其与《中庸》《乐记》等的微细差别，作出详密分析而归结到子思与世子可能是其作者；此外，对《语丛》三篇内容、性质的论定，以及在剖析中涉及到原始儒道关系，儒家各派心性论的异同参差，经学源流，楚文化构成等问题，均表明作者深造有得，立言有据。

作者考文析理，力戒浮明，衡论诸家，中立不倚；在许多问题上，宁为无完之言，不执一以害道，这在学风上尤为可贵，博学慎

思,"谦尊而光"! 丁四新此文,以其深广、密度,达到较高学术水平,完全符合博士学位论文要求,建议通过。

1999年5月18日

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝廖虛篔羸罣潠佷砑旃噶
作者＝
页数＝４３２
ＳＳ号＝０
出版日期＝

封面
书名
版权
前言
目录

目　　录

序＆郭齐勇
引言
第一章简本《老子》考及其与帛书本、通行本的比较
第一节　由竹简形制看郭店楚简《老子》
第二节　简本《老子》的抄写时间及分组原因
第三节　由世传文献考论简本《老子》其书及其作者
第四节　简、帛、通行本《老子》的文本关系及思想区别
第二章《太一生水》考论
第一节　略论《太一生水》的制作时代及其宇宙生成论思想
第二节《太一生水》重要概念考察
第三节《太一生水》的学派性质衡定及其作者推测
第四节　《太一生水》在先秦宇宙论上的历史地位和意义
第三章简帛《五行》经说研究
第一节简帛《五行》文本比较
第二节楚简《五行》的思想
第三节　由简帛《五行》经说到《德圣》篇论“《五行》学派”思想的发展
第四节余论：简帛《五行》的制作时代与学派归属
第四章《性自命出》的心性论与学派归属
第一节《性自命出》的思想脉络
第二节《性自命出》与思孟学派的思想比较
第三节《性自命出》与公孙尼子的关系
第五章《语丛》四篇探析
第一节《语丛》前三篇与第四篇的关系
第二节《语丛》四篇的制作时代与学派性质
第三节　天生百物，人为贵
第四节《语丛四》略论
第六章郭店楚简儒道思想通论（Ⅰ）：天命与天道
第一节郭店道家简书的天道观
第二节郭店儒家简书的天命、天道观
第三节简书的天人之辩
第七章郭店楚简儒道思想通论（Ⅱ）：人性与人心

第一节简书的人性论
第二节简书的人心论
第三节　　简书的心性修养论
第八章郭店楚简儒道思想通论（III）：治道与伦理
第一节　　简书的道治思想
第二节德治的本原与尊德明伦
第三节德治的内涵与伦理统系
第四节爱亲与尊贤的统一
结语
参考文献
后记
附录：关于作者博士学位论文的评审报告
评审报告（一）&李学勤
评审报告（二）&庞朴
评审报告（三）&萧萐父